

Новое  
в жизни,  
науке,  
технике

ЧАСТИ  
III



Подписная  
научно-  
популярная  
серия

6'90

# ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

В. Л. Махлин  
МИХАИЛ БАХТИН:  
ФИЛОСОФИЯ  
ПОСТУПКА



НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

# ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

6/1990

В. Л. Махлин,  
кандидат филологических наук

МИХАИЛ БАХТИН:  
ФИЛОСОФИЯ  
ПОСТУПКА



Издательство «Знание» Москва 1990

**ББК 15.56**  
**М 36**

Автор: **МАХЛИН** Виталий Львович, кандидат филологических наук, доцент кафедры философии МГПИ им. В. И. Ленина.

Редактор: **КРАВЦОВА Л. К.**

**Махлин В. Л.**

**М 36** Михаил Бахтин: философия поступка. — М.: Знание, 1990. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Философия и жизнь»; № 6).

ISBN 5-07-001365-3

15 к.

М. М. Бахтин — крупнейший в России XX в. реформатор гуманитарной культуры, создатель «диалогической» концепции истории культуры, личности и общества. Философ, филолог, литературовед, социальный психолог, историк культуры и «христолог», он был и остается ученым «без места», пророком в своем отечестве, оцененным и влиятельным больше за рубежом, чем дома. Эта книжка — первый в СССР опыт монографического исследования философско-культурологических оснований научных открытий Бахтина: его «философии поступка».

**0301020000**

**ББК 15.56**

**ISBN 5-07-001365-3**

© Махлин В. Л., 1990 г.

## ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

---

Жизнь и творчество Михаила Михайловича Бахтина (1895—1975) — мыслителя, филолога, литературоведа, историка культуры — мало изучены и еще меньше известны широкому читателю. То обстоятельство, что за рубежом одних монографий о нем опубликовано в 80-е гг. — десять, а на родине — ни одной; что его книги и статьи, изданные в СССР в 20-е гг. под именами П. Н. Медведева, В. Н. Волошинова и И. И. Канаева, за рубежом доступны сегодня в переводах и на языке оригинала, а у нас давно стали библиографической редкостью; что на коллоквиумах, проводившихся в 80-е гг. на базе международного «Общества Бахтина» (в Канаде — 1983, в Италии — 1985, в Израиле — 1987, дважды в Италии — 1989), советские ученые не принимали участия (исключением были коллоквиум в ГДР — 1983); что, наконец, — и это главное — не на родине, а за рубежом Бахтин стал сейчас тем «другим», в диалоге с которым в современной гуманитарии происходит интенсивное переосмысление духовно-идеологического и теоретического опыта в культуре XX в., — все это нельзя понять с помощью каких-нибудь привычных объяснений и риторических обвинений тех-то и тех-то. О других обычно легче говорить и судить, чем о себе. Бахтин не случайно писал о «вещающих» жанрах речи \*, принципиально размежевывая риторику и диалог. И о нем самом невозможно «вещать» на интеллигентский манер, от некоего «Мы», с точки зрения «вообще». В отечественной критической литературе, за исключением двух небольших рецензий С. С. Аверинцева и его же крохотных комментариев, мы не найдем покамест ничего, что давало бы адекватный образ мышления М. Бахтина. Как бы там ни было, в 1986 г. «Вестник высшего образования США» извещал, что «русский мыслитель Михаил Бахтин оказывает все возрастающее влияние на различные гуманитарные дис-

---

\* Здесь и далее объяснения к словам и именам, помеченные звездочкой, см. в конце брошюры.

циплины»<sup>1</sup>, и здесь не одна мода сменила другую (как хотят утешить себя многие), а, наоборот, Бахтин, собственно, потому и вошел даже в моду, что научное и общественное сознание все больше ощущает себя внутри затрагиваемой им проблематики, причем независимо ни от бахтинских, ни от чьих бы то ни было иных теоретических построений.

«Голос» и «многоголосие», «монологизм» и «теоретизм», «конкретная историчность» и «большое время», «другость» и «вненаходимость», «идеологическая среда сознания» и «внутренне убедительное слово», «чужая речь» и «память жанра», «карнавальная амбивалентность» и «карнавализация сознания», «поступок» и «мое не-алиби в бытие», наконец, центральный метатермин «диалог» — все эти понятия бахтинской культуры мышления в современной ситуации оказываются, по гегелевскому выражению, реальностью понятия; в этом смысле действительно, по словам американского русиста Г. С. Морсона, «все мы вступаем в эпоху Бахтина»<sup>2</sup>.

В этой ситуации бахтинский диалогизм может быть адекватно понят только диалогически: как радикально другая для нас система мышления. Попытки подступиться к Бахтину с точки зрения уже наличных, состоявшихся типов гуманитарной мысли ничего или почти ничего, кроме «серезно-смеховых» эффектов, породить не могут. Ведь со всеми этими системами мысли — классическим рационализмом и иррационализмом, формализмом и марксизмом, экзистенциализмом и структурализмом\*, с теологией и с атеизмом, с интеллигентским «народопоклонством» и с антилиберальной «официальной народностью» — Бахтин по-бахтински polemизировал всю жизнь, не только опровергнув некоторые из упомянутых систем мышления еще до их, так сказать, общественного рождения, но и восполнив различные односторонности культурного сознания XX в. Именно «радикально новая авторская позиция»<sup>3</sup> Бахтина, его «причастная вненаходимость» по отношению ко всем «голосам» XIX—XX вв., которую он сам постулировал для Достоевского-романиста, и должна быть понята и оценена прежде всего в контексте критики им «всей идеологической культуры нового времени»<sup>4</sup>.

Решить такую задачу, конечно, гораздо труднее, чем издать Собрание сочинений Бахтина (что покамест сумели

осуществить только японцы) или написать биографию ученого (это сделали американцы). К внутренним трудностям присоединяются внешние. Дело в том, что все дошедшие до нас работы Бахтина (не говоря уже о недошедших), по сути дела, только фрагменты, тексты вне контекста; это относится не только к ранним, ключевым исследованиям Бахтина-философа, но и к обеим его монографиям и к другим работам, подготовленным к печати им самим. Поэтому всякая, даже предварительная, интерпретация его наследия не может не быть (в большей или в меньшей степени) реконструкцией и текста, и контекста бахтинской мысли.

Предлагаемая работа — попытка ввести в контекст бахтинского диалогизма и широкого читателя и специалиста. Этот контекст мы условно назвали в соответствии с бахтинской терминологией «философией поступка». «Философия поступка» Бахтина, как и его творчество в целом, обращена к каждому: при всех своих трудностях она говорит о вещах, с которыми в реальной — обычной и обыденной — жизни имеет дело всякий живой сознающий человек.

Книжка, которую вы сейчас читаете, — только подступ к наследию мыслителя, значение которого в культуре XX в. до конца еще далеко не раскрыто ни в зарубежной, ни в отечественной гуманитарии. Вместе с читателем мы попытаемся продумать логику диалога раннего Бахтина — от его работы «К философии поступка» (1921) до книги о Достоевском (1929) — с «монологизмом» (старым и новым), логику перестройки «всей идеологической культуры нового времени». Направление этой перестройки, ее принцип определила нравственная онтология\* Бахтина — «философия поступка».

Анализ мы предварим биографическим очерком, который должен помочь вхождению современного читателя в мир бахтинской мысли, определению его «неуместного» места в культуре XX в.

## ПРОРОК В СВОЕМ ОТЕЧЕСТВЕ

На коллоквиуме в ГДР канадский критик К. Томсон, говоря о влиянии русского ученого на современную мировую гуманитарию, поставил вопрос: «Кто он —

Михаил Михайлович Бахтин?»<sup>1</sup> В жизни Бахтина, как и в его творчестве, много неизвестного или неопределенного: и здесь нужна реконструкция, и здесь возникают вопросы, допускающие диаметрально противоположные ответы, причем — и это самое интересное — вопросы и ответы в плане «жизни» как-то сами собой воспроизводят смысловые сюжеты в плане «творчества».

М. М. Бахтин родился 17(5) ноября 1895 г. в городе Орле в семье банковского служащего. Семья кочевала: Вильнюс, Одесса. После окончания Одесской гимназии (1913) Бахтин учился сперва в Новороссийском, затем в Петроградском университете на историко-филологическом факультете. Очевидцем пережив «минуты роковые» 1917 г., он весной 1918 г. закончил университет, после чего жил в городке Невеле (ныне Великолужской области), а в 1921—1923 гг. — в Витебске. Там, в Невеле и Витебске, где сложился круг друзей, известный теперь под названием «кружка Бахтина», двадцатипятилетий мыслитель — школьный учитель и лектор для вольнослушателей — фактически стал тем Бахтыным, который на протяжении десятилетий будет конкретизировать и перевоплощать свои исходные идеи — уже на другом (филологическом и литературоведческом) языке, в другом социокультурном контексте, в других аудиториях, в диалоге с другими поколениями.

Современный человек, как правило, формируется медленно и, увы, в одиночку. Можно, конечно, как иронизирует Б. Окуджава, «сорок тысяч книжек прочитать», но и этим не скрыть обделенность даже талантливых одиночек, не говоря уже о тех, кого «тьмы, и тьмы, и тьмы». Людям поколения Бахтина было у кого учиться, было от кого отталкиваться, было с кем ночами — в Невеле и Витебске, в Петрограде и Москве — продумывать единственный в своем роде русский опыт «военного коммунизма», а в нем — русскую и мировую историю в целом; было с кем встретиться так, как можно встретиться и сойтись, наверно, только в России, только в юности и только в 1918 г. Невельские друзья Бахтина: философ и литературовед Л. В. Пумпянский (1891—1940), будущая знаменитая пианистка М. В. Юдина (1899—1970), М. И. Каган (1899—1937), который, подобно Б. Пастернаку, учился в Марбурге, но в отличие от Пастернака вернулся на родину не поэтом, а философом-неокантианцем\*.

В Витебске в «кружок» (типичный для того времени) вошли председатель Витебского губисполкома П. Н. Медведев, позднее известный критик, и преподаватели Витебской консерватории В. Н. Волошинов и И. И. Соллертинский (впоследствии выдающийся музыковед)<sup>2</sup>.

Нам трудно теперь представить тех людей, то время, тот исторический период. Фундаментальный опыт поколения М. Бахтина, вне которого не может быть понята ни одна его концепция, — это опыт «превращения», переворачивания смысла при изменении жизненного контекста в новой исторической ситуации. В послереволюционные годы такие превращения были, по слову Бахтина, «овнешнены»: на глазах у всех часть революционеров, боровшихся против самодержавия, став у власти, оборачивались, словно оборотни, духовными наследниками своих врагов. Угнетенные превращались в угнетателей, а идеи европейского и русского Пробуждения, ничего, казалось бы, не меняя в своем смысле, делались орудием идеологической реакции, порой более губительной для просвещения, чем бывшее самодержавие. Все эти явления, то, что можно назвать, по Достоевскому, «фантастическим реализмом» XX в., Бахтин будет раскрывать в своей книге об авторе «Двойника», «Записок из подполья», «Братьев Карамазовых» (не случайно внимание всей послереволюционной русской культуры к Достоевскому, к тому, что писатель называл «переходом»). Книга Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (1929) станет, в сущности, итогом анализа Достоевского и «достоевщины» изнутри до и послереволюционной русской культуры.

В Невеле и Витебске Бахтин работает над несколькими книгами одновременно: это, во-первых, текст, который публикаторы шестьдесят пять лет спустя назовут «К философии поступка»; во-вторых, исследование по эстетике «Автор и герой в эстетической деятельности»; далее, теория правовой личности — книга «Субъект нравственности и субъект права» (не сохранилась); книга о Достоевском. Замысел предусматривал анализ основных форм «поступка» — от «этики художественного творчества» до «этики политики» на основе идеи «ответственности», или «моего не-алиби в бытии»<sup>3</sup>. По мнению американского исследователя и биографа Бахтина М. Холквиста, замысел русского мыслителя не имеет аналогов ни в русской, ни в западной культуре XX в.; этот замы-

сел-контекст М. Холквист в 1980 г. (до публикации «К философии поступка») предложил называть «Архитекторикой ответственности»<sup>4</sup>.

Возможностей печататься, иметь свою аудиторию было все меньше. Высылка из России в 1922 г. около 250 крупнейших философов и ученых (Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Ф. Степуна, П. Л. Сорокина, Н. О. Лосского и других) была грозным симптомом. Люди культурного слоя либо уезжали, либо замыкались в кружки для «своих». «Так же печально, — пишет М. Бахтин М. Кагану, — дело обстоит и с аудиторией: если Вам удалось составить хотя бы маленький кружок основательных слушателей, то большего в России при современных условиях и желать нельзя. Лев Васильевич (Пумпянский. — В. М.) уже полгода в Петрограде, но не нашел даже такой аудитории, какая была у него в Витебске. К сожалению, приходится признаться, что в России Вам еще долго придется быть одиноким и встречать Вы будете в лучшем случае уважение и очень мало понимания и сочувствия...»<sup>5</sup> Самое интересное в этих словах — любовная и как бы виноватая отнесенность их к другому (а не к себе самому: «бахтинская» разница!).

Сохранился документ, проливающий свет на характер споров Бахтина с официальным сознанием в первые годы революции, когда еще можно было говорить и спорить, когда представители официального сознания нередко сами были интеллигентами. В невельской газете «Молот» за 1918 г. (№ 47) так оценивается выступление Бахтина на литературно-художественных курсах: «Он в своей речи, защищающей этот намордник темноты — религию, витал где-то в области поднебесья и выше. Живых примеров из жизни и истории человечества в его речи не было. В известных местах своего слова он признавал и ценил социализм, но только плакал и беспокоился о том, что этот самый социализм совсем не заботится об умерших (не служит панихиды, что ли?) и что, мол, со временем народ не простит этого...»<sup>6</sup>

В 1924 г. М. Бахтин вместе с женой, Еленой Александровной, переезжает наконец после долгих колебаний в Ленинград. Колебания и задержки отчасти были связаны с болезнью — хроническим остеомиелитом. Письма начала 20-х, при всей сдержанности Бахтина, дают представление о том, как ему жилось: «В Витебске мне страшно не везет, я поч-

ти все время провожу в кровати, очень хочется поскорее отсюда уехать»<sup>7</sup>. Жить приходилось по чужим квартирам. В Ленинграде Бахтиных приютил биолог И. И. Канаев.

Возобновил работу «кантовский семинар», начавшийся еще в Невеле. Почти все друзья по Невелю и Витебску жили теперь в бывшей столице. Есть фотография, на которой мы видим «круг Бахтина» ленинградского периода — обреченный Ноев ковчег старого мира<sup>8</sup>. Бахтины жили на мизерную пенсию по инвалидности; Елена Александровна занималась набивкой чучел. На «домашних» лекциях Бахтина перед квартирой ставилась тарелка, куда посетители бросали кто сколько мог... Но главным было общение: так уж устроена русская жизнь, что мираж общественной жизни и общественного сознания всегда отчасти компенсировался у нас не только «тюремным углублением» (А. И. Солженицын), но и кружковым углублением, в культурной среде обычно соединяющим единомышленников и разномышленников, сообща ищущих истину и самоопределения в этой истине. В «кружке» Бахтина были люди разных ориентаций. «Углубление собственных взглядов, — писал Л. В. Пумпянский в Москву М. И. Кагану, — как это всегда бывает, привело к серьезной осмысленной терпимости, основанной на уважении к мысли, к труду мысли, к личности носителей мысли»<sup>9</sup>.

Все это — социальную и бытовую неустроенность, дружбу с партийным критиком П. Н. Медведевым и с В. Н. Волошиновым, пытавшимися примирить культурную и научную проблематику с официальной идеологией, — необходимо иметь в виду при оценке работ, вышедших во второй половине 20-х гг. в свет под именами друзей. Это в особенности относится к книгам П. Н. Медведева «Формальный метод в литературоведении» (Л.: Прибой, 1928), В. Н. Волошина «Фрейдизм» (Л.: Прибой, 1927) и «Марксизм и философия языка» (Л.: Прибой, 1929; 2-е изд. — 1930). «Мы были друзья, мы разговаривали, — говорил Бахтин в последние годы. — Но они служили, а у меня было время писать». И добавлял (по свидетельству Ю. М. Каган, дочери М. И. Кагана): «Ведь творчество по существу своему анонимно!»<sup>10</sup> От авторства книг Бахтин отказался.

В год «великого перелома», на Рождество, Бахтин был арестован: шло массированное наступление на «недобитый» культурный слой. Бахтину наряду со многими замечатель-

ными деятелями русской культуры инкриминировали подготовку политического заговора против пролетарского государства. Ссылка на Соловки была заменена ему ввиду болезни пятилетней ссылкой в Кустанай. Только несработанностью ведомств, вероятно, можно объяснить то удивительное обстоятельство, что книга Бахтина о Достоевском вышла в свет тогда, когда автор уже был под следствием. А. В. Луначарский, опубликовавший тогда же, в 1929-м, в целом положительную рецензию, не столько понял, сколько почувствовал необычность исследования, написав на последней странице своего экземпляра: «Исполать!»<sup>11</sup> Книга, в которой Бахтин говорил о «диалоге», была издана тогда, когда всякий диалог кончался. Подобно герою своей книги, автор оказался государственным преступником: как и Достоевский, Бахтин тоже был, по выражению из платоновского «Котлована», «ликвидирован в даль», правда, уже не в качестве революционера, а в качестве контрреволюционера...

В 1934 г. срок ссылки Бахтина в Кустанай истек, но Бахтины никуда не уехали. В крупных городах жить не разрешалось. Начинался «большой террор»; едва получив в сентябре 1936 г. по рекомендации П. Н. Медведева место в Мордовском педагогическом институте в Саранске, Бахтин в следующем году, среди начавшегося повального безумия арестов «врагов народа», возвращается в Кустанай, а в конце 37-го поселяется в небольшом городке Савелово на Волге, откуда нетрудно было добираться до Москвы. Друзья гибли один за другим: В. Н. Волошинов умер в 1936-м, П. Н. Медведев репрессирован; репрессированы еще раньше поэты Н. А. Клюев и Б. М. Зубакин, знакомые по ленинградскому «кружку». В конце того страшного года умер М. И. Каган; из невельских друзей на похоронах были М. М. Бахтин и М. В. Юдина. В следующем году болезнь вынудила Бахтина на операцию: ему ампутировали ногу. Тем не менее в 30-е гг. ученый создает наиболее грандиозные по историческим перспективам литературио-культурологические свои исследования: «Слово в романе» (1934—1935), «Формы времени и хронотопа в романе» (1937—1938), «Роман воспитания в истории реализма» (1936—1938 — не сохранился, за вычетом некоторых черновых материалов), диссертацию «Рабле в истории реализма» (1940), другие работы.

Чем глубже и беспersпективнее становилось одиночест-

во Бахтина в советской культуре, тем «диалогичнее» и «народнее» было его творчество в условиях сплошного монологизма и коллективного бескультурия, самоотчуждения народа.

После войны Бахтин снова переезжает в Саранск, где в должности заведующего кафедрой всеобщей литературы работает вплоть до ухода на пенсию по состоянию здоровья (1961). Его защита кандидатской диссертации о Рабле в конце 1946 г. в Институте мировой литературы им. А. М. Горького была необычна. После семи часов дискуссии с перевесом в один голос было принято решение присудить диссертанту не кандидатскую, а докторскую степень. Но в ситуации «ждановщины» и усиления борьбы не только с западными влияниями («космополитизм»), но и с увлечениями фольклором, характерными для 30-х гг., Бахтин так и остался кандидатом наук<sup>12</sup>. Только в 60-е гг. он переезжает книгу о Достоевском (Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1963) и печатает книгу о Рабле, после чего начинается настоящая «бахтиниана» — история восприятия воззрений ученого в отечественной и мировой гуманитарии. По мере публикаций в 70—80-е гг. бахтинских работ 10—40-х гг. усиливается сознание актуальности Бахтина как проблематизатора и реформатора гуманитарной культуры. Только во второй половине 80-х гг., когда в СССР был провозглашен курс на «новое мышление», стала возможной гласная дискуссия о Бахтине на его Родине. Но его самого уже не было в живых.

М. М. Бахтин умер в Москве 7 марта 1975 г. (похоронен на Введенском, бывшем Немецком, кладбище в Москве). К тому времени он был уже без Елены Александровны; он пережил едва ли не всех друзей. В последние годы о нем заботились люди нового поколения, «шестидесятники», которым, каждому по-своему, Бахтин помог самоопределиться в науке и в жизни. Как всегда, вокруг него собирались люди, без него едва ли способные общаться друг с другом, что и подтвердилось в последующие годы застоя, отмеченные, как известно, распадом и идеологической поляризацией общественного сознания.

Подлинная жизнь мыслителя — это жизнь его мысли. Попытаемся войти в нее в ее истоках.

## ИДЕЯ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

---

Двухсторонняя статья «Искусство и ответственность», напечатанная в невельском однодневном альманахе «День искусства» в 1919 г., — первое и программное выступление Бахтина. Выделим и характеризуем концептуальные моменты статьи в контексте замысла «философии поступка».

Прежде всего, по Бахтину, все ценности и смыслы в культуре актуализуются не «вообще», не сами по себе, но лишь в данных, конкретно-исторических личностях, вот в этом человеке и в этом сознании, а не в каком-нибудь «сознании вообще», в «общечеловеке» (Достоевский). Логика сознания — как «целого» — совпадает с логикой культуры, тоже как целого, как «внутреннего единства». «Три области человеческой культуры — наука, искусство и жизнь — обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству»<sup>1</sup>.

Но связь эта, продолжает Бахтин, как правило, бывает «механической, внешней».

Романтическую \* оппозицию «механического» — «органического» автор радикально обновляет: по мысли Бахтина, всякое сознание и всякая культура не однородны, разноплановы, разномысленны — и в этом смысле «механичны», ибо связь между элементами «целого» никогда не достигает предела осознанного взаимодействия.

Ведь принципом «целого», «приобщения единству», говорит Бахтин, является — и для личности, и для истории культуры — «единство ответственности». «Ответственность» — внутренняя, внутренне-социальная характеристика жизни как некоторого акта выбора, как поступка, обусловленного и свободного («нудительного») в одно и то же время.

Но ведь не только «целое» — каждый «элемент» целого обладает собственной обусловленностью и собственной свободой. В эпохи распада культуры и официальной идеологии это становится очевидным: области культуры переоценивают свою автономию (прежде недооцененную), и то же самое происходит с политическими группировками, с национально-этническими группами, с социальными слоями и «прослойками», с различными деятельностями. Значит, всякая ответственность — это не только ответственность, скажем, за «св-

бя»; она имеет границу, преступив которую, ответственность встречает в реальной жизни... нет, не «объект» и не «образ врага», но в большинстве случаев — другую ответственность, другое равноправное «я». А это значит, в свою очередь, что подлинная, а не односторонняя, или, как выражается Бахтин, не «самозванная», ответственность моя в жизни, в науке, в искусстве должна активно (а не формально) учитывать эту другую ответственность, этого «другого», как другого именно, не сливая его с моим местом в мире, но и не отрывая «другого» от моего «я». Моя ответственность — personalная, профессиональная, общественная, религиозная — должна все время знать свои границы и переходить границы, чтобы не допустить того, что на языке Достоевского называется «обосблением» и «подпольем». Таков еще один, важнейший, момент статьи.

Эту «неэвклидову», диалогическую логику ответственности Бахтин раскрывает на примере взаимоотношений искусства и жизни, подчеркивая гибельность «обосбления» их, как, впрочем, и недопустимость подмены одного другим. «И нечего для оправдания безответственности ссылаться на «вдохновенье», — замечает автор статьи по адресу старых и новых романтиков в искусстве и в жизни. — Вдохновенье, которое игнорирует жизнь и само игнорируется жизнью, не вдохновенье, а одержание. Правильный, не самозванный смысл всех старых вопросов о взаимоотношении искусства и жизни, чистом искусстве и проч., истинный пафос их только в том, что и искусство и жизнь взаимно хотят облегчить свою задачу, снять свою ответственность, ибо легче творить, не отвечая за жизнь, и легче жить, не считаясь с искусством»<sup>2</sup>.

Итак, ни правда жизни, оправданная в своих границах, ни правда искусства, тоже суверенная в своей определенности, не являются для Бахтина подлинной, органической правдой, не говоря уже об «органическом» слиянии этих правд в Одну Истину. Как же тогда, по выражению Разумихина из «Преступления и наказания» Достоевского, «добраться до правды»? Как возможна централизация и децентрализация — эксцентричность — индивидуальной ответственности?

Эти и аналогичные вопросы станут предметом исследования Бахтина на протяжении всего творческого пути вплоть

до предсмертных записей 70-х гг. Новый принцип «единства ответственности» формулируется в самом начале: «Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне единым, в единстве моей ответственности»<sup>3</sup>.

## ТЕОРЕТИЗМ И ЕГО «ДРУГОЙ»

Парадоксальную эксцентрическую задачу «философии поступка» можно сформулировать так: теоретическая мысль должна овладеть таким понятием действительности, мира, культуры, истории, личности, которое не вместило в понятие, не заместило научно-философски-теоретическим обобщением, как его понимает классический рационализм. Философия, чтобы развиваться в духе своих великих традиций, должна осознать границы «рассудочного познания (теоретизма)<sup>1</sup>», то есть выяснить свои взаимоотношения с тем, что не есть теоретическое обобщение, с чем-то «другим» вне его и внутри его самого. И через это — стать больше себя, «переместить границы». Философия поступка сама должна быть «поступком», заново самоопределившись во взаимоопределении с тем, что не есть философия и наука, именно — во взаимоопределении с этикой жизни («практический разум») и с искусством («эстетический разум», «этика художественного творчества»).

Даже такое самое общее определение замысла «философии поступка» сразу же выводит нас за пределы привычной, традиционной альтернативы: или традиционализм, или антитрадиционализм. Мысление «от противного», альтернативное отталкивание от гуманистической классики, от того, что русские формалисты насмешливо называли между собою «ихним Гейстом» (то есть «духом»), приводит, как показано в различных работах Бахтина, не к преодолению, а, наоборот, к заимствованию, к бессознательному воспроизведению отрицаемого и выталкиваемого, но теперь уже в виде изнанки (двойника).

По мысли Бахтина, абстрактно-теоретическая установка в философской и общеидеологической культуре Нового времени («теоретизм») не совпадает с собою же; она реально больше себя, больше того, за что «теоретизм» теоретически

себя выдает. «Роковая ограниченность нововременной философии, как показывает Бахтин, выражается в том, что установка на «теоретическое» отвлечение мыслящего от себя самого, а значит, и от своей «конкретной историчности» оказывается своего рода бессознательной маской — маской «участного мышления». «Участное мышление, — говорит Бахтин, — преобладает во всех великих системах философии, осознанно и отчетливо (особенно в средние века) или бессознательно и маскированно (в системах XIX и XX вв.)»<sup>2</sup>.

Иначе говоря, философия и наука Нового времени, потеряв оправдание и живой принцип своего взаимоопределения вне себя (принцип границ), встали на путь безграничного самооправдания и самоопределения, подводя под безличные и безразличные обобщения «вообще» — назовем такие обобщения безотносительными идеализациями разума — именно то, что в своей основе лично и конкретно-исторично — «участно». Для меня, участника и соучастника данного «события бытия», теоретически нет и не может быть незаместимого места в событии. «Научно» я могу приобщиться к истине, только абстрагируясь, отвлекаясь от этой своей и окружающей меня конкретной единственности, — привычное для нас различение «субъективного» и «объективного» идет в этом направлении. Получается в высшей степени парадоксальная вещь, объясняющая, почему Бахтин настаивает на потенциально опасном, кризисном характере классического рационализма, называя его «роковым теоретизмом».

Философия в средние века была не только и не просто «служанкой богословия»: и богословие, и философия были частью христианской культуры. Той культуры, внутри которой «единственная», по бахтинской терминологии, личность была укоренена и оправдана — во всяком случае, по идее — вся целиком. Идея самоценной в своем бытие личности возникла на почве христианского средневековья<sup>3</sup>. Как раз переход из «тьмы готического века» в Новое время, связанный, казалось бы, с освобождением индивидуальной личности, принес с собою парадоксальным образом поработление личности «свободным» мышлением. А кризис такого «свободного» мышления, либерального принципа вообще уже в период работы Бахтина над его «философией поступка» стре-

мительно вел к тому, что Н. А. Бердяев в 1924 г. определил в качестве «нового средневековья»<sup>4</sup>.

Чем дальше и больше философия Нового времени обособлялась от средневековой культуры, тем более «роковым» становился отрыв теоретической философии от ее внетеоретического, «участного» источника — христианского гуманизма; тем больше и самая идея гуманизма становилась абстрактной, сколастической и неоправданной. А наука, наоборот, делалась «научной» постольку, поскольку, желая быть объективной, все дальше уходила от реального человека и реальной действительности, сохраняя тем самым свою «теоретическую» чистоту и достоверность. «И в результате, — говорит Бахтин, — встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни, единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем; мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается»<sup>5</sup>.

Только в деятельной объективации, «на выходе» моей участности в мир объективный и внешний, в «культуру», я потенциально узан и признан, но не изнутри самой «участности», самой «ответственности», самой «конкретной историчности», не изнутри актуальной действительности, где «мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем». Для этого-то «единственного мира», где мы не просто «субъективны», где мы творчески, эксцентрически выходим за пределы «себя», где проступают и переступают границы между людьми и деятельностями, — для нашей «участности» как раз и не находится места в пределах «теоретизма», «гносеологии», «абстрактного объективизма», «монологизма». Все эти синонимичные понятия (из различных исследований Бахтина 20-х гг.) характеризуют один и тот же грех мышления, при том не философии только, но именно «всей идеологической культуры Нового времени»<sup>6</sup>.

Теоретическое открытие Бахтиным «неофициального» мира «участного мышления» (неофициального с точки зрения «теоретизма») настолько актуально, даже злободневно для современной философии и для общественного сознания, что уместно здесь проиллюстрировать размышления Бахтина каким-нибудь конкретно-историческим и общепонятным при-

мером. Чтобы несколько конкретизировать ход мысли Бахтина, постараемся представить одну историческую ситуацию, так сказать, не историографическим, а «фантастическим», по слову Достоевского, образом.

Скажем, в некотором царстве-государстве пришла к власти одна политическая партия. Партия ощущает себя изначально во враждебном окружении, поэтому ее главной силой является единство рядов. Но члены партии — живые люди, а в руководстве — яркие, не похожие друг на друга индивидуальности, между которыми неизбежно начинаются раздоры и борьба за власть, опасная для единства рядов. Ясно, что победить в этой ситуации идейно и фактически должен тот, кто ближе к идее единства рядов. Но с другой стороны, ясно и то, что воплотить идею единства может лучше всего один лидер, причем «идейно» наименее индивидуальный, наименее талантливый из лидеров партии. Единство рядов, единство партийной идеи и единственность лидера, наименее «единственного» и незаменимого, логически требуют друг друга. И следовательно, чистоту партийной теории должен в конце концов воплотить тот, кто в наименьшей степени является теоретиком, ибо только посредственность, самая выдающаяся посредственность в ситуации разброда и шатаний, может сплотить ряды, оперируя в теории «само собой разумеющимися» утверждениями и идеями теоретически более талантливых лидеров, а на практике устраняя этих последних, то есть опять-таки всесторонне реализуя идею единства.

Но это еще не все. Реализация теоретической программы в жизни возможна не только при условии уничтожения реальных теоретиков партии, но и при условии уничтожения самой партии, жизненного ядра теории. Ведь изначально партия — часть общества — противопоставила себя другим партиям, другим теориям, другим точкам зрения; устранив все «другое» вне себя, она неизбежно должна устранить «другое» и в себе. И окончательный лидер, воплощение единства, — это не тот, кто имеет идеи, а тот, кто их не имеет. Личность вообще должна быть устранена; нужно развоплотить исходную теоретическую идею, чтобы практически воплотить ее, а такое развоплощление личности и идеи логически требует своего воплощения в одной-единственной личности, в культе личности. «...И ужас, — говорит С. С. Аве-

принцев, описывая сходным образом сходную ситуацию, — будет в том, что людям даже не на что будет жаловаться. Все по заслугам»<sup>7</sup>.

Кризис философии отражает и выражает то, что относится к социокультурной ситуации в целом, внутри теоретической мысли и вне ее, на границах. Такова, по Бахтину, «конкретная историчность» всякого «участного» поступка-мышления, от «этики религии» до «этики политики».

## Я И ДРУГОЙ. АРХИТЕКТОНИКА ПОСТУПКА

Не является ли бахтинская критика «теоретизма» критикой научного мышления как такового? Нет, Бахтин критикует философско-теоретический принцип мышления Нового времени в основном только за то, что «теоретизм» лишился подлинного, бытийно-исторического взаимоотношения с другими, нетеоретическими сферами культуры, что он потерял сознание своих границ, вышел за свои границы. «Поскольку отвлеченно-теоретический самозаконный мир, принципиально чуждый живой единственной историчности, остается в своих границах, его автономия оправдана и ненарушима... Но мир как предмет теоретического познания стремится выдать себя за весь мир в его целом... т. е. теоретическое познание пытается построить первую философию (ρήτρα philosophia) \*...<sup>1</sup> Пытаясь построить «первую философию» и быть ею, теоретизм выдает себя («бессознательно и маскированно») как бы за другое лицо, другой авторитет; классический рационализм в тенденции, в историческом пределе оказывается самозванцем (маской, личиной), в определенном смысле паразитирующим на конкретной историчности и «участном мышлении», вместе с тем рационально отрицающим «участность», отвлекающимся от нее ради истины вообще, идеи вообще, «содержания» вообще, разума вообще.

Парадокс, который хорошо виден сегодня на примере большого направления в гуманитарных науках последних десятилетий — структурализма. А именно: чем меньше научное познание укоренено в чем-то первичном, большем, чем

оно само, тем сильнее и полемичнее претензия на объективность и научность. И обратно: чем продуктивнее «абстрактный объективизм» науки, тем конкретно-историчнее и «участнее» его творческие — «ионоученные», по слову С. С. Аверинцева, — источники.

Если все возможные смыслы и ценности сами по себе только возможны, а реально они приобщаемы к личности, центрированы на «я» (вспомним статью «Искусство и ответственность»), то получается, что пределом и запредельностью всякой моей мысли, моей ценности, моей проблемы и моего хотения будет другое «я», радикально отличное от меня, но в этом отличие, как раз и соучаствующее мне. Между полярными пределами сознания, речевого мышления — «я-переживанием» и «мы-переживанием»<sup>2</sup> обнаруживается внешний и внутренний «другой», совершенно меняющий картину мира, его «архитектонику», углубляющий познание до степени ответственности. Ответственности уже не за Я только и не за Мы только (которые легко ведь переходят друг в друга как раз в силу социальности сознания), но еще и за Другого, эксцентрирующего истину вообще, идею вообще, сознание вообще.

Все это, как правило, воспринимаемое читателем Бахтина по его книге о Достоевском, уже присутствует в тексте «К философии поступка»: здесь мы находим своего рода формулу или образ бахтинского диалогизма, хотя самий термин «диалог» покамест еще не найден. Вот эта формула:

«Пусть я насквозь вижу данного человека, знаю и себя, но я должен овладеть правдой нашего взаимоотношения, правдой связующего нас единого и единственного события, в котором мы участники...»<sup>3</sup>

«Правда нашего взаимоотношения» — не во мне одном, но и не в другом только; она — между нами. Но это «между» множественно и едино в одно и то же время: это граница между мною и «другим», центричная и эксцентричная по отношению к каждому «я». Логика такого «неклассического» единства, архитектоники личности и историчности выходит за пределы сознания «вообще» и «общечеловека», за пределы «логико-риторической культуры»<sup>4</sup>.

Важно, что идея Другого в науке 20-х гг., что называется, носилась в воздухе, как подлинная альтернатива «теоретизму» и «монологизму», причем не столько осознавалась

со стороны теорий, претендовавших на «революционность», сколько, наоборот, разрабатывалась людьми, скажем, нового традиционного сознания послесимволистской эпохи — русским неклассическим гуманитетом 20-х гг. М. М. Бахтин, А. А. Ухтомский, В. И. Вернадский, М. М. Пришвина, П. А. Флоренский, многие другие — это 20-е гг. в русской культуре, еще не осознанные достаточно в своем подлинно современном, радикальном консерватизме.

...Консерватизме, потому что речь шла о диалоге с гуманистической и христианской традицией, а не о диалектическом «снятии» их. Но консерватизме, который был радикальнее всякого поверхностного революционизма, потому что открывал возможности обеих традиций в новых исторических условиях, центрируя сознание и познание на личности, притом конкретной личности, в ее конкретном — эксцентрическом — отношении к другим конкретным же личностям. Вот что, к примеру, писал А. А. Ухтомский (в письме 1927 г.), разрабатывая свою теорию «собеседника», или «доминанты на лицо другого»: «Теперь предстоит сделать еще шаг и еще новый сдвиг. Нам надо из самоудовлетворенных в своей логике теорий о человеке выйти к самому человеку во всей его жизненной конкретности и реальности, поставить доминанту на живое лицо, в каждом отдельном случае единственное, данное нам в жизни только раз и никогда не повторимое, никем не заменимое.

Наше время живет муками рождения этого нового метода. Он оплодотворит нашу жизнь и мысль стократно более, чем его прототип — метод Коперника»<sup>5</sup>.

Но как возможна «доминанта на живое лицо» для теоретического познания, если по самому существу обобщения философия и наука абстрагируются от «участных» моментов сознания и познания, от своей же архитектонической укорененности в истории, в «событии бытия»? И где критерий различения Я и Другого? Если на почве «теоретизма» нет пути к теоретическому овладению логикой творчества — в науке, в искусстве, в жизни, — то где же этот путь?

Ответом на эти вопросы является «эстетика словесного творчества» Бахтина, его анализ («участное описание») взаимоотношений между автором и героем в искусстве. Отношение «субъект — объект», фундаментальное для «всей идеологической культуры нового времени», и прежде всего

для «гносеологии всей философской культуры XIX и XX веков», преобразовывается Бахтиным во взаимоотношение «автор — герой». Искусство, в особенности литература, становится в «философии поступка» «другим» для философской теории: в зеркале этого «другого» научное мышление должно узнать и признать свои границы. Но не для того, чтобы принизить себя, а, наоборот, для того, чтобы стать больше себя, обогатить себя и перерости себя, причем там, где искусство бессильно, ибо тоже по-своему ограничено. В чем же «правда взаимоотношения» между искусством, наукой и жизнью?

## «ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА» И ПРОБЛЕМА АВТОРА

Что М. Бахтин считался и считается до сих пор литературоведом, конечно, во многом объяснимо эпохой, когда ему пришлось жить. И все же не одни лишь внешние причины побудили ученого сосредоточиться — начиная со времени написания работы «Автор и герой в эстетической деятельности» (1922—1923) и до конца жизни — на анализе литературно-эстетических проблем. Если Бахтин действительно «крупнейший советский мыслитель в области гуманитарных наук, величайший теоретик литературы XX века»<sup>1</sup>, то естественно повышенное внимание к вопросу о месте эстетики в его «философии поступка».

В контексте творчества Бахтина ответить на этот вопрос не очень трудно. Искусство в своей «другости» по отношению к теоретической мысли потому и продуктивно для нее и для жизненной практики, что те категории реальности, от которых «теоретизм» отвлекается, — «участное мышление», «я» и «другой», «событие бытия» — в «эстетическом разуме» изначально даны, «овнешнены». От этой конкретности невозможно отвлечься в эстетической деятельности, не разрушая ее как именно эстетическую.

«Эстетическое», которое в классическом немецком идеализме (Гегель) считалось низшей формой познания и, следовательно, низшей формой авторства (превзойденной научным авторством — чистым понятием), у Бахтина становится

ся образом и прообразом всякого авторства, то есть творческого конкретного отношения человека к действительности. Та «правда взаимоотношения», которую, как мы помним, Бахтин положил в основу своей теории «ответственности» и «поступка», в искусстве реализована непосредственно, в самом «поступке» эстетической деятельности, в событии взаимоотношения двух «участников» ее — автора и героя.

Но тогда понятно, почему наиболее ясную и сжатую формулировку проблематики бахтинской эстетики находим не где-нибудь, а в сравнительно поздних его заметках к переработке книги о Достоевском (1961—1962). Вопреки распространенному мнению, книга о Достоевском — не разрыв с раним исследованием об авторе и герое, а предельная конкретизация «эстетики словесного творчества», а с нею — «философии поступка» Бахтина в ее целом.

«Литература, — читаем в заметках 1961—1962 гг. — создает совершенно специфические образы людей, где «я» и «другой» сочетаются особым образом: «я» в форме «другого» и «другой» в форме «я». Это не понятие человека, а образ человека, а образ человека не может быть безотносительным к форме его существования (то есть к «я» и «другому»)...»<sup>2</sup>

Прервем мысль Бахтина на самом интересном месте — там, где она как бы вдруг раскроет для нас смысл «философии поступка» в целом. Отметим покамест вот что:

1. Литература и искусство, по Бахтину, не есть «отражение» действительности в смысле какого-то познавательного (гносеологического) обобщения-вообще. Такое обобщение-вообще на самом деле, как правило, не «отражает», а выражает и задает, предписывает действительности определенную временную схему — типичный случай участного мышления, маскирующегося под научно-теоретическое обобщение. Этот тип эстетики в довольно обедненном теоретически виде был представлен у нас в революционно-демократической критике до революции и в ряде теорий «реализма» и «гносеологизма» в советской эстетике 20—30-х гг. Все они — продукт публично-риторического, «официального» Мы европейского и русского Просвещения XVIII—XIX вв., того типа сознания, который в верхнем слое русской культуры был осознан и описан в качестве «интеллигентского» еще до революции, в известном сборнике «Вехи»<sup>3</sup>.

2. В противоположность «тиосеологии всей философской культуры XIX и XX веков»<sup>4</sup> Бахтин на примере искусства показывает диалогически-участное и со-участное измерение «человека в человеке» и отношение человека к «другому» как своего рода авторство. Мы более или менее осознанно образуем мир и других людей вокруг своими реакциями, оценками; наши непосредственные реакции в мире «других» в то же время и сами как-то образованы, отношение Я — Другой — конкретное и, по-бахтински выражаясь, «единственное» единство. Единство, основанное не на раздельности субъекта и объекта, а на «нераздельности и неслияности» участников события, связанных друг с другом изнутри и извне («я» в форме «другого» и «другой» в форме «я»).

Идея человека — в основе всякого гуманизма и, в частности, гуманистического Просвещения. Но в этой идее мы, в сущности, не видим самого человека в его телесной определенности и ограниченности, такого, каким его любят или ненавидят: вот это лицо. Замечено: чем меньше любят реального «ближнего», тем больше искушение любить «общечеловека», который «звучит гордо». Ведь «идея человека», — читаем в ранней работе «Автор и герой в эстетической деятельности», — как таковая, всегда монистична, всегда стремится преодолеть дуализм «я» и «другого», правда, выдвигая в качестве основополагающей какую-нибудь одну из этих категорий<sup>5</sup>. А искусство как раз этому «монизму» противится. М. М. Пришвин писал: «В искусстве же слова необходимо познать себя и это самое представить как узнанное в другом»<sup>6</sup>. То есть в искусстве единство между мною — автором и другим — героем конкретизируется посредством различия между нами («правда взаимоотношения»!).

Отсюда следует, что образ в искусстве создается не из понятия и не равен понятию, не переводим в понятие до конца; но он не есть и результат чистого своеvolutionя, формального авторства. Образ создается посредством того, что у М. М. Пришвина называется «родственным вниманием», а в теоретической эстетике называют эстетической любовью, или «симпатией».

Вот почему — мы возвращаемся к прерванной мысли Бахтина начала 60-х гг. «...образ человека является путем к «я» «другого»<sup>7</sup>.

Иначе говоря, искусство — это такая «внешняя непосредственность» (Гегель) духа, которая глубже всякого его «теоретического» понимания по самой структуре, или «архитектонике» межличной, диалогической участности и причастности живого сознания миру. Искусство и его центр — образ человека — вводят нас в исповедальную глубину сознания и сознаний более непосредственно, чем это возможно в границах теоретического понятия или тех «вещающих» жанров речи, которые ведь тоже неизбежно ориентированы на «отодвинутое от уст» слово, на «мы-переживание». Искусство в современном мире в принципе компенсирует и «овнешняет» те сферы жизни и речевого мышления, которые в условиях господства идеологических фетишей вообще не сообщаемы, то есть перекрыты для общения. Искусство, таким образом, конкретнее выражает, как бы указывает путь от меня к другому, переносит центр внимания на реальность другого; в терминологии А. А. Ухтомского, оно создает «доминанту на живое лицо».

Отметим вскользь, что анализ Бахтиным карнавальной культуры (в монографиях о Рабле и Достоевском) как неофициальной другой правды о мире тесно связан с пониманием Бахтиным искусства как «пути к «я» «другого».

Но коль скоро теоретическое познание овладело архитектонически-участной логикой эстетической деятельности, оно само встало на «путь к «я» «другого», на путь эксцентрического «перемещения границ». Ведь если в основе эстетической деятельности обнаруживается этическая проблема утверждения, воплощения и оправдания другого сознания, другого «я», если, как сказано в тексте «К философии поступка», «эстетический разум есть момент практического разума»<sup>8</sup>, то это значит, что и для теоретической философии эта данность искусства не может оставаться только нейтральным знанием. Данность «диалогичности» искусства для гуманитарных наук может и должна стать заданностью, долженствованием, задачей — поступком. Диалогический принцип должен быть перемещен из сферы эстетического акта, где он был открыт, в сферу гуманитарии, то есть теоретическая мысль должна выйти за пределы «теоретизма» и стать новой формой исторического познания (другой эпохи, другого сознания), — ее Бахтин и назовет скоро «диалогизмом».

Здесь объяснение того факта, что важнейший термин

ранней эстетики — «вненаходимость» (то есть «другость» автора по отношению к его герою как соторенному) — в позднем тексте (1970) употребляется как общегуманитарная, общенаучная категория: «Творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает. Великое дело для понимания — это **вненаходимость** понимающего — во времени, в пространстве, в культуре — по отношению к тому, что он хочет творчески понять»<sup>9</sup>.

«Образ человека», как встреча двух и многих сознаний, становится у Бахтина Архимедовым рычагом перестройки гуманитарного познания, прообразом новой историчности (как в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера). Смысл, внутри которого существую я сам и мое время, всегда больше и глубже самосознания моего и эпохи, и это «больше» не есть простой научный объект, нейтральный факт для другого сознания, для другой эпохи. Ведь и в другом человеке, как и в другой эпохе, я могу по-настоящему осмыслить то, внутри чего я сам как-то нахожусь; но этот понятый смысл не может уже оставаться для меня тем же самым, «объективным» смыслом. Возникает другая, диалогическая, объективность исторического смысла. Люди и эпохи связаны не извне, не «объектно», а изнутри, по логике взаимосвязи автора и героя в искусстве, в «образе человека».

Казалось бы, «философия поступка» уяснилась нам, пусть схематически и далеко не полно, в своем главном принципе. Но дело в том, что реальная история и сам этот принцип требовали от Бахтина эксцентричного выхода за пределы самой «философии поступка», единственного в своем роде воплощения философско-теоретической мысли за пределами философии — в филологии, социологии познания и литературоведении. В этом — уникальность русского мыслителя по сравнению с другими теоретиками диалога в ХХ в. Итальянский исследователь Бахтина А. Пондо, желая подчеркнуть не абстрактно-философский, а общегуманитарный характер бахтинского диалогизма, отмечал: «Бахтинская философия языка тесно связана с литературоведением, и ее можно было бы назвать семиотикой литературы, но не потому, что она применяется к литературе, а потому, что литература становится ее точкой зрения»<sup>10</sup>.

Достоевский с самого начала творческого пути Бахтина стоял в центре его мысли. Ведь «участное сознание» героя — «неискупленного героя Достоевского»<sup>1</sup>, как сказано в «Авторе и герое...» — одновременно и взрывает «теоретизм» Нового времени, и подрывает себя, ибо в своем самозамыкании, в своем «обособлении» (Достоевский), по мысли Бахтина, человек не может утвердить себя как личность.

Символом такого сознания, которое стремится самоопределиться как личность, стремится само стать автором своей судьбы, но не в соучастии с «Другим», а в разрыве с ним, используя для этого разрыва свою «идею» и «теорию», этим символом является для Бахтина Подпольный Человек Достоевского. «Трезво-объективное определение себя без утрировки и изdevки для героя из подполья невозможно, ибо такое трезво-прозаическое определение предполагало бы слово без оглядки и слово без лазейки, но ни того, ни другого нет на его словесной палитре. Правда, он все время старается пробиться к такому слову, пробиться к духовной трезвости, но путь к ней лежит для него через цинизм и юродство. Он и не освободился от власти чужого сознания и не признал над собою этой власти, пока он только борется с нею, озлобленно полемизирует, не в силах принять ее, не в силах и отвергнуть»<sup>2</sup>.

Утверждая «незавершенность» художественного мира Достоевского и современного культурного сознания, не принимающего «теоретической» истины, но вынужденного в своем «обособлении» себя же и задавать в качестве принудительной, «инквизиторской» общезначимости, как это выходит у Раскольникова, у Кириллова, у Шатова, у Ивана Карамазова, — Бахтин проблематизирует известную «нерешенность» проблематики европейского и русского Просвещения: конфликт между Я и Мы. Это и мировоззренческий конфликт Достоевского.

Личность не может и не должна быть «тотально» включена ни в какую социальную общность и ни в какое теоретическое обобщение. Но с другой стороны, личность не может и не должна «обособляться»: «подполье» потенциально

авторитарно и в целом бесплодно. Вот откуда «двоение» в отношении к Достоевскому в XIX и в XX вв. А равно и «двоение» самого Достоевского-идеолога между личностью и «всемством».

Достоевский-автор, как бы говорящий герою: «ты еси», — а этого-то как раз монологичный, «моноидейный» его герой сделать не может, — вот кто, по мысли Бахтина, есть подлинный автор в мире распавшейся традиционной культуры.

И в этом смысле «поступок» Достоевского-автора оказывается этико-религиозным постулатом для современного сознания, которому единство в многомирном и «многоголосом» мире не дано, а задано, является задачей. «Учиться, — говорит Бахтин, — нужно не у Раскольникова и не у Сони, не у Ивана Карамазова и не у Зосимы, отрывая их голоса от полифонического целого романов (и уже тем самым искажая их), — учиться нужно у самого Достоевского, как творца полифонического романа»<sup>3</sup>.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

---

Диалог с бахтинским диалогизмом на его родине еще только начинается. Что судьба наследия Бахтина в конечном счете зависит, по-бахтински выражаясь, от «степени ответности» на поставленные им проблемы, думается, так же верно, как и сегодняшнее положение вещей, — не только с Бахтиным. Критика прошлого ведется у нас по-какест монологически и даже отрицание сталинизма осуществляется в хорошо знакомом жанре «судей окончательных», которыми в эпоху Достоевского были чаще социалисты, а сегодня выступают их антиподы, оппоненты-двойники. Это, увы, все тот же «дьяволов водевиль» (Достоевский), хотя и в другой исторической ситуации.

Тем не менее «диалог» — на повестке дня, и задача современного гуманитарного познания, современного человека научиться ориентироваться в «многоголосом» современном мире, не теряя себя, но и не противопоставляя себя «другим». «Философия поступка» М. М. Бахтина в этом отношении является перспективной для всех, обращена к различным областям «поступка», вводя современного человека в

ту движущуюся непрерывность («сплошность») мирового времени истории, которая у раннего Бахтина называется «единым и единственным событием бытия», а у позднего — «большим временем»

## ПРИМЕЧАНИЯ

---

### Вместо введения

<sup>1</sup> The Chronicle of Higher Education. — 1986. — March 19. — P. 4—6.

<sup>2</sup> Morson G. S. The Bakhtin Industry // Slavic and East European Journal. — Vol. 30. — No. 1 (Spring 1986). — P. 81.

<sup>3</sup> См. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Советский писатель, 1963. — С. 77.

<sup>4</sup> Там же. — С. 106.

### Пророк в своем отечестве

<sup>1</sup> Thomson C. Bakhtin—Baxtin—Bakhtine—Bachtin—Bakutin (Zur Evolution der Bachtin—Kritik) // Roman und Gesellschaft. Internationales—Michail—Bachtin—Colloquium. — Jena, 1984 — S. 60.

<sup>2</sup> См. Михеева Л. И. И Соллертинский: жизнь и наследие. — Л.: Советский композитор, 1988. — С. 24—30.

<sup>3</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники — М.: Наука, 1986. — С. 122

<sup>4</sup> Holquist M. «Bad Faith» Squared. The Case of M. M. Bakhtin. Russian Literature and Criticism — Berkeley, 1982. — P. 212. Katharina Clark and Michael Holquist Mikhail Bakhtin — Cambridge / Mass / etc., 1984 — P. 64—94

<sup>5</sup> Цит по Гуревич П. С., Махлин В. Л. Пророк в своем отечестве // Советская культура — 1989. — № 87 22 июля. — С. 6.

<sup>6</sup> Там же — С. 6

<sup>7</sup> Там же

<sup>8</sup> См. Из истории советской литературы 1920—1930-х годов // Литературное наследство — Т. 93 — М.: Наука, 1983 — С. 707

<sup>9</sup> Цит по Тамарченко Анна Михаил Бахтин // В кн. М. М. Бахтин — В. Н. Волошинов Фрейдизм New York, 1983. — С. 234

<sup>10</sup> Из истории советской литературы 1920—1930-х годов. — Т. 93. — С. 707.

<sup>11</sup> Междометие «исполать» (от греч. *eis polla eté* — на многие лета), в церковной службе употребляемое для приветствия архиерея; в более широком употреблении (устаревшем) — хвала, слава (в восклицательном обращении). В «неофициальной» этой реакции А. В. Луначарского смыслового и языкового чутья больше, чем в его идеологической интерпретации.

<sup>12</sup> См.: Кожинов В., Конкин С. Михаил Михайлович Бахтин: краткий очерк жизни и деятельности // Проблемы поэтики и истории литературы (к 75-летию и 50-летию научно-педагогической деятельности М. М. Бахтина). — Саранск, 1973. — С. 10—11. О Саранском периоде жизни см.: Карпунов Г. В., Борискин В. М., Естифеева В. Б. Михаил Михайлович Бахтин в Саранске. — Изд-во Саратовского университета, 1989.

### Идея ответственности

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — С. 5.

<sup>2</sup> Там же. — С. 6.

<sup>3</sup> Там же.

### Теоретизм и его «другой»

<sup>1</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. — С. 92.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. К философии поступка. — С. 87.

<sup>3</sup> Федотов Г. П. Рождение свободы // Новый мир. — 1989. — № 1. — С. 218—229.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Новое средневековье. — Берлин, 1924.

<sup>5</sup> Бахтин М. М. К философии поступка. — С. 82—83.

<sup>6</sup> Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. — С. 106.

<sup>7</sup> Аверинцев С. С. Как нить Ариадны // Ежегодник Философского общества СССР: 1987—1988. — М.: Наука, 1989. — С. 107—108.

### Я и Другой. Архитектоника поступка

<sup>1</sup> Бахтин М. М. К философии поступка. — С. 87.

<sup>2</sup> Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. — Л.: Прибой, 1929. — С. 104.

<sup>3</sup> Бахтин М. М. К философии поступка. — С. 94—95.

<sup>4</sup> Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. — 1989. — № 3. — С. 11.

<sup>5</sup> Ухтомский А. А. Письма. — М.: Советский писатель, 1973. — С. 385.

### «Образ человека» и проблема автора

<sup>1</sup> Тодоров Тz. *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique*. — 1981. — Р. 7.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — С. 319.

<sup>3</sup> См. в особенности: Франк С. Этика нигилизма // Вехи. — М., 1909.

<sup>4</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — С. 79.

<sup>5</sup> Там же. — С. 53.

<sup>6</sup> Пришвин М. М. Незабудки. — М., 1963. — С. 66.

<sup>7</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — С. 319.

<sup>8</sup> Бахтин М. М. К философии поступка. — С. 95.

<sup>9</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — С. 334.

<sup>10</sup> Ronzio A. Il rapporto di alterità in Bachtin, Blanchot, Lévinas // Bachtin: theorico del dialogo / a cura di Franco Corona. — Milano, 1986. — Р. 130.

### Достоевский

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — С. 21.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — С. 312.

<sup>3</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — С. 50.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

---

Здесь публикуются фрагменты из трех исследований М. М. Бахтина: «К философии поступка», «Автор и герой в эстетической деятельности», «Проблемы творчества Достоевского».

1. «К философии поступка» — текст без начала и конца, опубликованный впервые литературоведом С. Г. Бочаровым в 1986 г. Рукопись практически была нечитабельной, и публикатору с группой энтузиастов на протяжении нескольких лет пришлось вести кропотливую работу по прочтению ее. Как и в опубликованном С. Г. Бочаровым варианте, места, так и оставшиеся неразборчивыми или спорными, отмечены соответственно знаками (нрзб) или (?) с указанием числа непрочитанных слов. При всей внешней композиционной незавершенности (а иногда, как и в работе «Автор и герой в эстетической деятельности», конспективности ранний Бахтин поражает именно внутренней, архитектонической завершенностью мысли, полной принципиальной продуманностью своей «философии поступка» — обстоятельство, которое дает возможность едва ли не каждый абзац воспринимать как целое в миниатюре. Это и позволило, при публикации здесь выделить относительно полноценные «блоки», где текст и контекст наиболее сближены.

2. «Автор и герой в эстетической деятельности» — как бы продолжение предшествующего текста, также не имеющее авторского заголовка (оба заголовка даны публикатором). «Автор и герой...» — самое обширное из дошедших до нас ранних исследований Бахтина. Опубликованная впервые С. Г. Бочаровым в 1979 г. рукопись содержит пять глав: «Проблема отношения автора к герою», «Пространственная форма героя», «Временное целое героя», «Проблема автора»; дальше в рукописи записано название следующей главы: «Проблема автора и героя в русской литературе», которая, видимо, осталась ненаписанной. Из главы «Проблема автора» мы публикуем здесь четвертый раздел (без последнего абзаца). В целом публикуемые отрывки «Автора и героя»

служат логическим переходом от исходных постулатов «К философии поступка» к книге о Достоевском.

3. Книга о Достоевском, изданная самим М. М. Бахтиным дважды (1929 и 1963 гг.), представлена здесь отрывком из 1-го издания: за вычетом ссылки на западную философию и на М. Шелера ему соответствует начало главы «Идея у Достоевского» во 2-м издании.

Публикация осуществлена по следующим изданиям:

Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. — М.: Наука, 1986. — С. 82—84; 86—89; 93—94; 95—97; 122—124.

Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — С. 175—179.

Бахтин М. Проблемы творчества Достоевского. — Л.: Прибой, 1929. — С. 73—80.

### ИЗ РАБОТЫ «К ФИЛОСОФИИ ПОСТУПКА»

Общим моментом дискурсивного теоретического мышления (естественнонаучного и философского), исторического изображения-описания и эстетической интуиции, важным для нашей задачи, является следующее. Все названные деятельности устанавливают принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта-деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительной переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценность и единство живого становления и самоопределения. Истинно реален, причастен единственному бытию-событию только этот акт в его целом, только он жив полностью (?) и безысходно есть — становится, свершается, он действительный участник события-бытия: он приобщен единственному единству свершающегося бытия, но эта приобщенность не проникает в его содержательно-смысловую сторону, которая претендует самоопределиться сполна и окончательно в единстве той или другой смысловой области: науки, искусства, истории, а эти объективные области, помимо приобщающего их акта, в своем смысле не реальны,

как это было показано нами. И в результате встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни, единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем; мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается. Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет единого и единственного плана, где оба лика взаимно себя определили бы по отношению к одному-единственному единству<sup>1</sup>. Этим единственным единством и может быть только единственное событие свершаемого бытия, все теоретическое и эстетическое должно быть определено как момент его, конечно, уже не в теоретических и эстетических терминах. Акт должен обрести единый план, чтобы рефлектировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытие, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности. Только таким путем могла бы быть преодолена дурная несличность и невзаимопроникновенность культуры и жизни.

Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни — поступления. Эта мысль, как поступок, цельна: и смысловое содержание ее, и факт ее наличности в моем действительном сознании единственного человека, совершенно определенного и в определенное время, и в определенных условиях, т. е. вся конкретная историчность ее свершения, оба эти момента, и смысловой и индивидуально-исторический (фактический), едины и нераздельны в оценке ее как моего ответственного поступка. Но можно взять отвлеченно ее содержательно-смысловой момент, т. е. мысль как общезначимое суждение. Для этой смыслово-

вой стороны совершенно безразлична индивидуально-историческая сторона: автор, время, условия и нравственное единство его жизни — это общезначимое суждение относится к теоретическому единству соответствующей теоретической области, и место в этом единстве совершенно исчерпывающее определяет его значимость. Оценка мысли как индивидуального поступка учитывает и включает в себя момент теоретической значимости мысли-суждения полностью; оценка значимости суждения — необходимый момент в составе поступка, хотя его еще не исчерпывающий. Но для теоретической значимости суждения совершенно безразличен момент индивидуально-исторический, превращение суждения в ответственный поступок автора его. Меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении. Значимое теоретически суждение во всех своих моментах непроницаемо для моей индивидуально-ответственной активности. Какие бы моменты мы ни различали в теоретически значимом суждении: форму (категории синтеза) и содержание (материю, опытную и чувственную данность), предмет и содержание, значимость всех этих моментов совершенно непроницаема для момента индивидуального акта — поступка мыслящего.

---

Тому, что моя ответственная активность не проникает в содержательно-смысловую сторону суждения, по-видимому, противоречит то, что форма суждения, трансцендентный момент в составе суждения, и есть момент активности нашего разума, что категории синтеза производимы нами. Мы забыли коперниканское действие Канта<sup>2</sup>. Однако действительно ли трансцендентная активность есть исторически-индивидуальная активность моего поступка, за которую я индивидуально ответствен. Никто, конечно, не станет утверждать нечто подобное. Обнаружение априорно трансцендентного элемента в нашем познании не открыло выхода изнутри познания, т. е. из его содержательно-смысловой стороны в исторически-индивидуальный действительный познавательный акт, не преодолело их разобщенности и взаимной непроницаемости, и для этой трансцендентной активности пришлось измыслить чисто теоретический, исторически недействительный субъект, сознание вообще, гносеологический субъект. Но конечно, этот теоретический субъект должен был каждый

раз воплощаться в некотором реальном, действительном, мыслящем человеке, чтобы приобщиться со всем имманентным ему миром бытия как предмета его познания действительному исторически событийному бытию лишь как момент его.

Итак, поскольку мы отрываем суждение от единства исторически действительного акта-поступка его осуществления и относим в то или иное теоретическое единство, изнутри его содержательно-смысловой стороны нет выхода в существование и в действительное единственное событие бытия. Все попытки преодолеть дуализм познания и жизни, мысли и единственной конкретной действительности изнутри теоретического познания совершенно безнадежны. Оторвав содержательно-смысловую сторону познания от исторического акта его осуществления, мы только путем скачка можем из него выйти в существование, искать действительный познавательный акт-поступок в оторванном от него смысловом содержании — то же самое, что поднять самого себя за волосы. Оторванным содержанием познавательного акта овладевает имманентная ему законность, по которой он и развивается как бы самопроизвольно. Поскольку мы вошли в него, т. е. совершили акт отвлечения, мы уже во власти его автономной законности, точнее, нас просто нет в нем — как индивидуально ответственно активных. Подобно миру техники, который знает свой имманентный закон, которому и подчиняется в своем безудержном развитии, несмотря на то что уже давно уклонился от осмысливания его культурной цели и может служить ко злу, а не к добру, так по своему внутреннему закону совершаются оружия, становясь страшною, губящею и разрушающею силой из первоначального средства разумной защиты. Страшно все техническое, оторванное от единственного единства и отданное на волю имманентному закону своего развития, оно может время от времени врываться в это единственное единство жизни как безответственно страшная и разрушающая сила.

Поскольку отвлеченно-теоретический самозаконный мир, принципиально чуждый живой единственной историчности, остается в своих границах, его автономия оправдана и ненарушима, оправданы и такие философские и специальные дисциплины, как логика, теория познания, психология познания, философская биология, которые пытаются вскрыть теоретически же, т. е. отвлеченно-познавательным образом,

структуре теоретически познаваемого мира и его принципы. Но мир как предмет теоретического познания стремится выдать себя за весь мир в его целом не только за отвлеченно-единое, но и конкретно-единственное бытие в его возможном целом, т. е. теоретическое познание пытается построить первую философию (*prima philosophia*) или в лице гносеологии, или (2 разб) (биологических, физических и иных разновидностей). Было бы совершенно несправедливо думать, что эта преобладающая тенденция — это специфическая особенность нового времени, можно сказать только XIX и XX вв.

Участное мышление преобладает во всех великих системах философии осознанно и отчетливо (особенно в средние века) или бессознательно и маскированно (в системах XIX и XX вв.). Наблюдается своеобразное улегчение самого термина «бытие», «действительность». Классический кантовский пример против онтологического доказательства (?), что сто талеров действительных не равны ста талерам только мыслимым, перестал быть убедительным; действительно, исторически единожды наличное в определенной мною единственным образом действительности несравненно тяжелее, но взвешенное на теоретических весах, хотя бы и с прибавлением теоретического констатирования его эмпирической наличности, в отвлечении от его исторически ценностной единственности, едва ли окажется тяжелее только мыслимого. Единственное исторически действительное бытие больше и тяжелее единого бытия теоретической науки, но эту разницу в весе, очевидную для живого переживающего сознания, нельзя определить в теоретических категориях.

Отвлеченное от акта-поступка смысловое содержание можно сложить в некое (1 разб.) и единое бытие, но, конечно, это не единственное бытие, в котором мы живем и умираем, в котором протекает наш ответственный поступок, оно принципиально чуждо живой историчности. В мир построений теоретического сознания в отвлечении от ответственно-индивидуального исторического акта я не могу включить себя действительного и свою жизнь как момент его, что необходимо, если это — весь мир, все бытие (в принципе, в задании, все, т. е. систематически, причем сама система теоретического бытия, конечно, может оставаться открытой). Мы оказались бы там определенными, предопределеными, прошлыми (?) и завершенными, существенно не

живущими, мы отбросили бы себя из жизни, как ответственного рискованного открытого становления-поступка, в индифферентное, принципиально готовое и завершенное теоретическое бытие (не завершенное и заданное лишь в процессе познания, но заданное именно — как данное). Ясно, что это можно сделать лишь при условии отвлечения от абсолютно произвольного (ответственно-произвольного), абсолютно нового, творимого, предстоящего в поступке, т. е. от того именно, чем жив поступок. Никакая практическая ориентация моей жизни в теоретическом мире невозможна, в нем нельзя жить, ответственно поступать, в нем я не нужен, в нем меня принципиально нет. Теоретический мир получен в принципиальном отвлечении от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта, «как если бы меня не было», и это понятие бытия, для которого безразличен центральный для меня факт моей единственной действительной приобщенности к бытию (и я есть) и принципиально ничего не может прибавить и убавить в нем, в своем смысле и значении оставаясь равным себе и тождественным, есть я или меня нет, не может определить мою жизнь как ответственное поступление, не может дать никаких критерии для жизни практики, жизни поступка, не в нем я живу, если бы оно было единственным, меня бы не было.

Конечно, менее всего следует отсюда правота какого бы то ни было релятивизма, отрицающего автономность истины и пытающегося сделать ее чем-то относительным и обусловленным, чуждым ей жизненно-практическим или иным моментом именно в ее истинности. При нашем взгляде автономность истины, ее методическая чистота и самоопределяемость совершенно сохраняются; именно при условии своей чистоты она и может быть ответственно причастна бытию-событию, относительная изнутри самой себя истина не нужна жизни-событию. Значимость истины себе довлеет; абсолютна и вечна, и ответственный поступок познания учитывает эту особенность ее, это ее существо. Значимость того или иного теоретического положения совершенно не зависит от того, познано оно кем-нибудь или не познано. Законы Ньютона были в себе значимы и до их открытия Ньютоном, и не это открытие сделало их впервые значимыми, но не было этих истин как познанных, приобщенных единст-

венному бытию-событию моментов, и это существенно важно, в этом смысле поступка, их познающего. Грубо неправильным было бы представление, что эти вечные в себе истины существовали раньше до открытия их Ньютоном, так, как Америка существовала до ее открытия Колумбом; вечность истины не может быть противопоставлена нашей временности — как бесконечная длительность, для которой все наше время является лишь моментом, отрезком.

Временность действительной историчности<sup>3</sup> бытия есть лишь момент абстрактно познанной историчности; абстрактный момент вневременной значимости истины может быть противопоставлен абстрактному же моменту временности предмета исторического познания, но все это противопоставление не выходит из границ теоретического мира и только в нем имеет смысл и значимость. Но вневременная значимость всего теоретического мира истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события. Конечно, вмещается не временно или пространственно (все это суть абстрактные моменты), но как обогащающий его момент. Только бытие познания в отвлеченно-научных категориях принципиально чуждо теоретически же отвлеченно-познанному смыслу, действительный акт познания не изнутри его теоретически-отвлеченного продукта (т. е. изнутри общеначимого суждения), но как ответственный поступок приобщает всякую вневременную значимость единственному бытию-событию. Однако обычное противопоставление вечной истины и нашей дурной временности имеет не теоретический смысл; это положение включает в себя некоторый ценностный привкус и получает эмоционально-волевой характер: вот вечная истина (и это хорошо) — вот наша преходящая дурная времененная жизнь (и это плохо). Но здесь мы имеем случай участного мышления, стремящегося преодолеть свою данность ради заданности, выдержанного в покаянном тоне; но это участное мышление протекает именно в нами утверждаемой архитектонике бытия-события. Такова концепция Платона.

---

...Пассивное вживание, одержание, потеря себя ничего общего не имеют с ответственным актом-поступком отвлечения от себя или самоотречения, в самоотречении я максимально активно и сполна реализую единственность своего

места в бытие. Мир, где я со своего единственного места ответственно отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет, индифферентным в своем смысле к моему бытию миром, самоотречение есть обымающее (?) бытие-событие свершение. Великий символ активности, нисхождение Христово (32 ирзб). Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной.

Вот этот-то мир, где свершилось событие жизни и смерти Христа в их факте и их смысле, принципиально неопределим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией; в одном случае мы познаем отвлеченный смысл, но теряем единственный факт действительного исторического свершения, в другом случае — исторический факт, но теряем смысл, в третьем имеем и бытие факта, и смысл в нем как момент его индивидуации, но теряем свою позицию по отношению к нему, свою долженствующую причастность, т. е. нигде не имеем полноты свершения, в единстве и взаимопроникнении единственного факта-свершения-смысла-значения и нашей причастности (ибо един и единствен мир этого свершения).

Попытка найти себя в продукте акта эстетического видения есть попытка отбросить себя в небытие, попытка отказаться от своей активности с единственного, внеположного всякому эстетическому бытию места и полноты его реализации в событии-бытие. Акт-поступок эстетического видения возвышается над всяким эстетическим бытием — его продуктом — и входит в его мир, в действительное единство события-бытия, приобщая ему и эстетический мир как момент его. Чистое вживление и было бы отпадением акта в его продукт, что, конечно, невозможно.

Эстетическое видение есть оправданное видение, если не переходит своих границ, но, поскольку оно претендует быть философским видением единого и единственного бытия в его событийности, оно неизбежно обречено выдавать абстрактно выделенную часть за действительное целое.

---

Итак, ни у теоретического познания, ни у эстетической интуиции нет подхода к единственному реальному бытию события, ибо нет единства и взаимопроникновения между мысловым содержанием — продуктом и актом — действи-

тельным историческим свёрщением вследствие принципиального отвлечения от себя как участника при установлении смысла и видения. Это и приводит философское мышление, принципиально стремящееся быть чисто теоретическим, к своеобразному бесплодию, в котором оно, безусловно, в настоящее время находится. Некоторая примесь эстетизма создает иллюзию большей жизненности, но лишь иллюзию. Людям, желающим и умеющим участно мыслить, т. е. не отделять своего поступка от его продукта, а относить их и стремиться определить в едином и единственном контексте жизни как неделимые в нем, кажется, что философия, действительно решая последние проблемы (т. е. ставящая проблемы в контексте единого и единственного бытия в его целом), говорит как-то не о том. Хотя ее положения и имеют какую-то значимость, но не способны определить поступка и того мира, в котором поступок действительно и ответственно единожды свершается.

Здесь дело не в одном только дилетантизме, не умеющем оценить высокой важности достижений современной философии в области методологии отдельных областей культуры. Можно и должно признать, что в области своих специальных задач современная философия (особенно неокантианство) достигла очевидных высот и сумела наконец выработать совершенно научные методы (чего не сумел сделать позитивизм во всех своих видах, включая сюда и прагматизм). Нельзя отказать нашему времени в высокой заслуге приближения к идеалу научной философии. Но эта научная философия может быть только специальной философией областей культуры и их единства в теоретической транскрипции изнутри самих объектов культурного творчества и имманентного закона их развития. Зато эта теоретическая философия не может претендовать быть первой философией, т. е. учением не о едином культурном творчестве, но о едином и единственном бытие-событии. Такой первой философии нет, и как бы забыты пути ее создания. Отсюда и глубокая неудовлетворенность участно мыслящих современной философией, заставляющая их обратиться одних к такой концепции, как исторический материализм \*, при всех своих

\* Отсюда и до конца абзаца в первом издании 1986 г. имелись купюры, которые теперь восстановлены. Текст для публикации представлен С. Г. Бочаровым. — Прим. сост.

недостатках и недочетах, привлекательный для участного сознания тем, что пытается строить свой мир так, чтобы дать в нем место определенному, конкретно-исторически действительному поступку, в его мире можно ориентироваться стремящемуся и поступающему сознанию. Мы здесь можем оставить в стороне вопрос о том, путем [1 нрзб] и методических несообразностей совершают исторический материализм свой выход из самого отвлеченного теоретического мира в живой мир ответственного исторического свершения-поступка, для нас важно, однако, что этот выход им совершается, и в этом его сила, причина его успеха. Другие ищут философского [1 нрзб] в теософии, антропософии и под. учениях, впитавших в себя много действительной мудрости участного мышления средних веков и Востока, но как единая концепция, а не просто сводка отдельных прозрений участного мышления веков, совершенно неудовлетворительных и грешающих тем же методологическим пороком, что и исторический материализм: методологическим (?) неразличением данного и заданного, бытия и долженствования.

Участному и требовательному сознанию ясно, что мир современной философии, теоретический и теоретизированный мир культуры в известном смысле действителен, имеет значимость, но ему ясно и то, что этот мир не есть тот единственный мир, в котором он живет и в котором ответственно свершается его поступок, и эти меры несообщаемы, нет принципа для включения и приобщения значимого мира теории и теоретизированной культуры единственному бытию-событию жизни. Современный человек чувствует себя уверенно, богато и ясно там, где его принципиально нет в автономном мире культурной области и его имманентного закона творчества, но не уверенно, скучно и неясно, где он имеет с собою дело, где он центр исхождения поступка, в действительной единственной жизни, т. е. мы уверенно поступаем тогда, когда поступаем не от себя, а как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области, путь от посылки к выводу совершается свято и безгрешно, ибо на этом пути меня самого нет; но как и куда включить этот процесс моего мышления, внутри святой и чистый, сплошь оправданный в его целом? В психологию познания? Может быть, в историю соответствующей науки? Может быть, в мой материальный бюджет, как

оплаченный по количеству воплотивших его строк? Может быть, в хронологический порядок моего дня, как мое занятие от 5 до 6? В мои научные обязанности? Но все эти возможности осмысления и контексты сами блуждают в каком-то безвоздушном пространстве и ни в чем не укоренены, ни только едином, ни — единственном. И современная философия не дает принципа для этого приобщения, в этом ее кризис. Поступок расколот на объективное смысловое содержание и субъективный процесс свершения. Из первого осколка создается единое и действительно великолепное в своей строгой ясности системное единство культуры, из второго, если он не выбрасывается за совершенной негодностью (за вычетом смыслового содержания — чисто и полностью субъективный), можно в лучшем случае выжать и принять некое эстетическое и теоретическое нечто вроде Бергсона *duree*, единого *alan vital*. (12 ирзб). Но ни в том ни в другом мире нет места для действительного ответственного свершения-поступка.

---

Мир, в котором ориентируется поступок на основе своей единственной причастности бытию, — таков предмет нравственной философии. Но ведь поступок не знает его как некоторую содержательную определенность, он имеет дело лишь с одним-единственным лицом и предметом, причем они даны ему в индивидуальных эмоционально-волевых тонах. Это мир собственных имен, этих предметов и определенных хронологических дат жизни. Пробное описание мира единственной жизни-поступка изнутри поступка на основе его не-алиби в бытие было бы самоотчетом-исповедью, индивидуальным и единственным. Но эти конкретно-индивидуальные, неповторимые миры действительно поступающих сознаний, из которых как из действительных реальных слагаемых слагается и единое-единственное бытие-событие, имеют общие моменты не в смысле общих понятий или законов, а в смысле общих моментов их конкретных архитектоник. Эту архитектонику действительного мира поступка и должна описать нравственная философия, не отвлеченную схему, а конкретный план мира единого и единственного поступка, основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение. Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры

расположены вокруг этих основных архитектонических точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные. Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я-для-другого.

Первая часть нашего исследования будет посвящена рассмотрению именно основных моментов архитектоники действительного мира, не мыслимого, а переживаемого. Следующая будет посвящена эстетическому деянию как поступку, не изнутри его продукта, а с точки зрения автора, как ответственно причастного, и (2 ирзб.) — этике художественного творчества. Третья — этике политики и последняя — религии. Архитектоника этого мира напоминает архитекторнику мира Данте и средневековых мистерий (в мистерии и в трагедии действие также придвижено к последним границам бытия).

Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка. Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом. Но вследствие этого завил и продукт, оторванный от онтологических корней. Деньги могут стать мотивом поступка, построившего нравственную систему. Экономический материализм прав по отношению к настоящему моменту, но не потому, что мотивы поступка проникли во внутрь продукта, а, скорее, наоборот, продукт в своей значимости ограждается от поступка в его действительной мотивации. Но уже не изнутри продукта можно исправить дело, здесь не пробиться к поступку, а изнутри самого поступка. Теоретический и эстетический миры отпущены на волю, но изнутри этих миров нельзя их связать и приобщить к последнему единству, илларнировать<sup>4</sup> их. Вследствие того что теория оторвалась от поступка и развивается по своему внутреннему имманентному закону, поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать. Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на служение биологического акта. Теория

оставляет поступок в тупом бытие, высасывает из него все моменты идеальности в свою автономную замкнутую область, обедняет поступок. Отсюда пафос толстовства и всякого культурного нигилизма.

При таком положении может казаться, что за вычетом смысловых моментов объективной культуры остается голая биологическая субъективность, акт-потребность. Отсюда и кажется, что только как поэт, как ученый я объективен и духовен, т. е. только изнутри созданного мною продукта; изнутри этих объектов и должна строиться моя духовная биография; за вычетом этого остается субъективный акт; все объективно значимое в поступке входит в ту область культуры, куда относится созданный поступком объект. Чрезвычайная сложность продукта и элементарная простота мотива. Мы вызвали призрак объективной культуры, который не умеем заклясть. Отсюда критика Шпенглера<sup>5</sup>. Отсюда его метафизические мемуары и подстановка истории между действием и его значимым поступком. В основе поступка лежит приобщенность к единственному единству, ответственное не растворяется в специальном (политика), в противном случае мы имеем не поступок, а техническое действие. Но такой поступок не должен противопоставлять себя теории и мысли, но включать их в себя как необходимые моменты, полностью ответственные. У Шпенглера это не имеет места. Он противопоставил поступок теории и, чтобы не очутиться в пустоте, подставляет историю. Если мы возьмем современный поступок оторванно от замкнувшейся в себе теории, то получим биологический или технический акт. История не спасет его, ибо он не укоренен в последнем единственном единстве.

Жизнь может быть осознана только в конкретной ответственности. Философия жизни может быть только нравственной философией. Можно осознать жизнь только как событие, а не как бытие-данность. Отпавшая от ответственности жизнь не может иметь философии: она принципиально случайна и не укоренима.

---

## ИЗ КНИГИ «АВТОР И ГЕРОЙ В ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ»

---

### Проблема автора

4. Традиция и стиль. Единство приемов оформления и завершения героя и его мира и обусловленных ими приемов обработки и приспособления (имманентного преодоления) материала мы называем стилем. В каком отношении находятся стиль и автор как индивидуальность? Как относится стиль к содержанию, то есть к завершаемому стилю других? Какое значение имеет традиция в ценностном контексте автора-созерцателя?

Уверенное единство стиля (большой и сильный стиль) возможно только там, где есть единство познавательно-этической напряженности жизни, бесспорность управляющей ею заданности — это первое условие, второе — бесспорность и уверенность позиции *вненаходимости* (в конечном счете, как увидим, религиозное доверие к тому, что жизнь не одиночка, что она напряжена и движется из себя не в ценностной пустоте), прочное и неоспоримое место искусства в целом культуры. Случайная позиция *вненаходимости* не может быть уверена в себе; стиль не может быть случайным. Эти два условия тесно связаны между собой и взаимообусловливают друг друга. Большой стиль обнимает все области искусства, или его нет, ибо он есть стиль прежде всего самого видения мира и уже затем обработки материала. Ясно, что стиль исключает новизну в творчестве содержания, опираясь на устойчивое единство познавательно-этического ценностного контекста жизни. (Так, классицизм, который не стремится создать новые познавательно-этические ценности, новое чисто жизненное напряжение, все силы влагает в моменты эстетического завершения и в имманентное углубление традиционной направленности жизни. Новизна содержания в романтизме, его современность в реализме.) Напряженность и новизна творчества содержания в большинстве случаев есть уже признак кризиса эстетического творчества. Кризис автора: пересмотр самого места искусства в целом культуры, в событии бытия; всякое традиционное место представляется неоправданным; художник есть нечто определенное — нельзя быть художником, нельзя войти сплошь в эту ограничен-

ную сферу; не превзойти других в искусстве, а превзойти само искусство; неприятие имманентных критериев данной области культуры, неприятие областей культуры в их определенности. Романтизм и его идея целостного творчества и целостного человека. Стремление действовать и творить непосредственно в едином событии бытия как его единственный участник; неумение смириться до труженика, определить свое место в событии через других, поставить себя в ряд с ними.

Кризис авторства может пойти и в другом направлении. Расшатывается и представляется несущественной самая позиция вненаходимости, у автора оспаривается право быть вне жизни и завершать ее. Начинается разложение всех устойчивых трансгредиентных форм (прежде всего в прозе от Достоевского до Белого; для лирики кризис авторства всегда имеет меньшее значение — Анненский и проч.); жизнь становится понятной и событийно весомой только изнутри, только там, где я переживаю ее как я, в форме отношения к себе самому, в ценностных категориях моего я-для-себя: понять — значит вжиться в предмет, взглянуть на него его же собственными глазами, отказаться от существенности своей вненаходимости ему; все извне уплотняющие жизнь силы представляются несущественными и случайными, развивается глубокое недоверие ко всякому вненаходимости (связанная с этим в религии имманентизация бога, психологизация и бога и религии, непонимание церкви как учреждения внешнего, вообще переоценка всего изнутри-внутреннего). Жизнь стремится забиться вовнутрь себя, уйти в свою внутреннюю бесконечность, боится границ, стремится их разложить, ибо не верит в существенность и доброту извне формирующей силы; неприятие точки зрения извне. При этом, конечно, культура границ — необходимое условие уверенного и глубокого стиля — становится невозможной; с границами-то жизни именно и нечего делать, все творческие энергии уходят с границ, оставляя их на произвол судьбы. Эстетическая культура есть культура границ и потому предполагает теплую атмосферу глубокого доверия, обымающую жизнь<sup>1</sup>. Уверенное и обоснованное создание и обработка границ, внешних и внутренних, человека и его мира предполагают прочность и обеспеченность позиции вне его, позиции, на которой дух может длительно пребывать, владеть своими

силами и свободно действовать; ясно, что это предполагает существенную ценностную уплотненность атмосферы; там, где ее нет, где позиция вненаходимости случайна и зыбка, где живое ценностное понимание сплошь имманентно изнутри переживаемой жизни (практически-эгоистической, социальной, моральной и проч.), где ценностный вес жизни действительно переживается лишь тогда, когда мы входим в нее (вживаемся), становимся на ее точку зрения, переживаем ее в категории я, — там не может быть ценностно длительного, творческого промедления на границах человека и жизни (отрицательно использовать трансгредиентные моменты). Отрицательное использование трансгредиентных моментов (избытка видения, знания и оценки), имеющее место в сатире и комическом (конечно, не в юморе), в значительной степени обусловлено исключительной весомостью ценностно изнутри переживаемой жизни (нравственной, социальной и проч.) и понижением веса (или даже полным обесценением) ценностной вненаходимости, потерей всего, что обосновывало и укрепляло позицию вненаходимости, а следовательно, и внесмысловой внешности жизни; эта внесмысловая внешность становится бессмысленной, то есть определяется отрицательно по отношению к возможному неэстетически смыслу (в положительном завершении внесмысловая внешность становится эстетически ценной), становится разоблачающей силой. Момент трансгредиентности в жизни устроется традицией (внешность, наружность, манеры и проч., быт, этикет и проч.), падение традиции обнажает бессмысленность их, жизнь разбивает изнутри все формы. Использование категории безобразия. В романтизме оксюморное построение образа: подчеркнутое противоречие между внутренним и внешним, социальным положением и сущностью, бесконечностью содержания и конечностью воплощения. Некуда деть внешность человека и жизни, нет обоснованной позиции для ее устроения. (Стиль как единая и законченная картина внешнего мира: сочетание внешнего человека, его костюма, его манеры с обстановкой. Мировоззрение устроит поступки (причем все изнутри может быть понято как поступок), придает единство смысловой поступающей направленности жизни, единство ответственности, единство прехождению себя, преодолению себя жизни; стиль придает единство трансгредиентной внешности мира, его отражению вовне, обращен-

ности вовне, его границам (обработка и сочетание границ). Мировоззрение устроит и объединяет кругозор человека, стиль устроит и объединяет его окружение.) Более подробное рассмотрение отрицательного использования трансгрессивных моментов избытка (высмеивание бытием) в сатире и комическом, а также своеобразное положение юмора выходит за пределы нашей работы.

Кризис авторства может пойти и в ином еще направлении: позиция вненаходимости может начать склоняться к этической, теряя свое чисто эстетическое своеобразие. Ослабевает интерес к чистой феноменальности, чистой наглядности жизни, к усмешенному завершению ее в настоящем и прошлом; не абсолютное, а ближайшее, социальное (и даже политическое) будущее, ближайший нравственно нудительный план будущего, разлагает устойчивость границ человека и его мира. Вненаходимость становится болезненно-этической (униженные и оскорбленные, как таковые, становятся героями видения — уже не чисто художественного, конечно). Нет уверенной, спокойной, незыблемой и богатой позиции вненаходимости. Нет необходимого для этого внутреннего ценностного покоя (внутренне мудрого знания смертности и смягченной доверием безнадежности познавательно-этической напряженности). Мы имеем в виду не психологическое понятие покоя (психическое состояние), не просто фактически наличный покой, а обоснованный покой; покой как обоснованную ценностную установку сознания, являющуюся условием эстетического творчества; покой как выражение доверия в событии бытия, ответственный, спокойный покой. Необходимо сказать несколько слов об отличии вненаходимости эстетической от этической (нравственной, социальной, политической, жизненно-практической). Эстетическая вненаходимость и момент изоляции, вненаходимость бытию, отсюда бытие становится чистой феноменальностью; освобождение от будущего.

Внутренняя бесконечность прорывается и не находит успокоения; принципиальность жизни. Эстетизм, покрывающий пустоту, — вторая сторона кризисов. Потеря героя; игра чисто эстетическими элементами. Стилизация возможной существенной эстетической направленности. Индивидуальность творца вне стиля теряет свою уверенность, воспринимается как безответственная. Ответственность индивиду-

ального творчества возможна только в стиле, обоснованная и поддержанная традицией.

Кризис жизни в противоположность кризису авторства, но часто ему сопутствующий, есть население жизни литературными героями, отпадение жизни от абсолютного будущего, превращение ее в трагедию без хора и без автора.

Таковы условия приобщенности автора событию бытия, силы и обоснованности его творческой позиции. Нельзя доказать свое *alibi* в событии бытия. Там, где это алиби становится предпосылкой творчества и высказывания, не может быть ничего ответственного, серьезного и значительного. Специальная ответственность нужна (в автономной культурной области) — нельзя творить непосредственно в божьем мире, но эта специализация ответственности может зиждаться только на глубоком доверии к высшей инстанции, благословляющей культуру, доверии к тому, что за мою специальную ответственность отвечает другой — высший, что я действую не в ценностной пустоте. Вне этого доверия возможна только пустая претензия.

Действительный творческий поступок автора (да и вообще всякий поступок) всегда движется на границах (ценостных границах) эстетического мира, реальности данного (реальность данного — эстетическая реальность), на границе тела, на границе души, движется в духе; духа же еще нет; для него все предстоит еще, все же, что уже есть, для него уже было.

## ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА ДОСТОЕВСКОГО (1929)

Герой Достоевского не только слово о себе самом и о своем ближайшем окружении, но и слово о мире: он не только сознающий — он идеолог.

Идеологом является уже и «человек из подполья», но полноту значения идеологическое творчество героев получает в романах; идея здесь действительно становится почти героиней произведения. Однако доминанта изображения героя остается прежней: самосознание.

Поэтому слово о мире сливается с исповедальным словом о себе самом. Правда о мире, по Достоевскому, неотделима от правды личности. Категории самосознания, которые определяли жизнь уже у Девушкина и особенно у Голядкина, — приятие и неприятие, бунт или смирение — становятся теперь основными категориями мышления о мире. Поэтому высшие принципы мировоззрения — те же, что и принципы конкретнейших личных переживаний. Этим достигается столь характерное для Достоевского художественное слияние личной жизни с мировоззрением, интимнейшего переживания с идеей. Личная жизнь становится своеобразно бескорыстной и принципиальной, а высшее идеологическое мышление — интимно личностным и страстным.

Это слияние слова героя о себе самом с идеологическим словом о мире чрезвычайно повышает прямую смысловую значимость самовысказывания, усиливает его внутреннюю сопротивляемость всякому внешнему завершению. Идея помогает самосознанию утвердить свою суверенность в художественном мире Достоевского и восторжествовать над всяkim твердым и устойчивым нейтральным образом.

Но с другой стороны, и сама идея может сохранить свою значимость, свою полномысленность лишь на почве самосознания как доминанты художественного изображения героя. В монологическом художественном мире идея, вложенная в уста героя, изображенного как твердый и завершенный образ действительности, неизбежно утрачивает свою прямую значимость, становясь таким же моментом действительности, предопределенной чертою ее, как и всякое иное проявление героя. Это идея социально-типичная или индивидуально-характерная или, иаконец, простой интеллектуальный жест героя, интеллектуальная мимика его душевного лица. Идея перестает быть идеей и становится простой художественной характеристикой. Как таковая, она и сочетается с образом героя.

Если же идея в монологическом мире сохраняет свою значимость как идея, то она неизбежно отделяется от твердого образа героя и художественно уже не сочетается с ним; она только вложена в его уста, но с таким же успехом могла быть вложена и в уста какого-нибудь другого героя. Автору важно, чтобы данная верная идея вообще была бы высказана в контексте данного произведения, кто и когда ее высказа-

жет — определяется композиционными соображениями удобства и уместности или чисто отрицательными критериями: так, чтобы она не нарушала правдоподобия образа говорящего. Сама по себе такая идея — ничья. Герой лишь простой носитель этой самоцельной идеи; как верная, значащая идея, она тяготеет к некоторому безличному системно-монологическому контексту, другими словами — к системно-монологическому мировоззрению самого автора.

Монологический художественный мир не знает чужой мысли, чужой идеи как предмета изображения. Все идеологическое распадается в таком мире на две категории. Одни мысли — верные, значащие мысли — довлеют авторскому сознанию, стремятся сложиться в чисто смысловое единство мировоззрения; такие мысли не изображаются, они утверждаются; эта утвержденность их находит свое объективное выражение в особом акценте их, в особом положении их в целом произведения, в самой словесно-стилистической форме их высказывания и в целом ряде других разнообразнейших способов выдвинуть мысль как значащую, утвержденную мысль. Мы ее всегда услышим в контексте произведения: утвержденная мысль звучит всегда иначе, чем неутверженная. Другие мысли и идеи — неверные или безразличные с точки зрения автора, не укладывающиеся в его мировоззрении, — не утверждаются, а или полемически отрицаются, или утрачивают свою прямую значимость и становятся простыми элементами характеристики, умственными жестами героя или более постоянными качествами его.

В монологическом мире — *tertium non datur* — мысль либо утверждается, либо отрицается, иначе она просто перестает быть полнозначной мыслью. Неутверженная мысль, чтобы войти в художественную структуру, должна вообще лишиться своей значимости, стать психическим фактом. Что же касается полемически отрицаемых мыслей, то они тоже не изображаются, ибо опровержение, какую бы форму оно ни принимало, исключает подлинное изображение идеи. Отрицаемая чужая мысль не размыкает монологического контекста, наоборот, он еще резче и упорнее замыкается в своих границах. Отрицаемая чужая мысль не способна создать рядом с одним сознанием полноправное чужое сознание, если это отрицание остается чисто теоретическим отрицанием мысли, как таковой.

Художественное изображение идеи возможно лишь там, где она ставится по ту сторону утверждения или отрицания, но в то же время и не низводится до простого психического переживания, лишенного прямой значимости<sup>1</sup>. В монологическом мире такая постановка идеи невозможна: она противоречит самим основным принципам этого мира. Эти же основные принципы выходят далеко за пределы одного художественного творчества; они являются принципами всей идеологической культуры нового времени. Что же это за принципы?

Наиболее яркое и теоретически отчетливое выражение принципы идеологического монологизма получили в идеалистической философии. Монистический принцип, то есть утверждение единства бытия, в идеализме превращается в принцип единства сознания.

Нам важна здесь, конечно, не философская сторона вопроса, а некоторая общеидеологическая особенность, которая проявилась и в этом идеалистическом превращении монизма бытия в монологизм сознания. Но и эта общеидеологическая особенность также важна нам лишь с точки зрения ее дальнейшего художественного применения.

Единство сознания, подменяющее единство бытия, неизбежно превращается в единство одного сознания; при этом совершенно безразлично, какую метафизическую форму оно принимает: «сознания вообще («Bewusstsein überhaupt»), «абсолютного я», «абсолютного духа», «нормативного сознания» и пр. Рядом с этим единым и неизбежно одним сознанием оказывается множество эмпирических человеческих сознаний. Эта множественность сознаний с точки зрения «сознания вообще» случайна и, так сказать, излишня. Все, что существенно, что истинно в них, входит в единый контекст «сознания вообще» и лишено индивидуальности. То же, что индивидуально, что отличает одно сознание от другого и от других сознаний, познавательно несущественно и относится к области психической организации и ограниченности человеческой особи. С точки зрения истины нет индивидуальных сознаний. Единственный принцип познавательной индивидуализации, какой знает идеализм, — это ошибка. Всякое истинное суждение не закрепляется за личностью, а довлеет некоторому единому системно-монологическому контексту. Только ошибка индивидуализирует. Все истинное вме-

щается в пределы одного сознания, и если не вмещается фактически, то лишь по соображениям случайным и посторонним самой истине. В идеале одно сознание и одни уста совершенно достаточно для всей полноты познания; во множестве сознаний нет нужды и для нее нет основы.

Должно отметить, что из самого понятия единой истины вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально невместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. Все зависит от того, как помыслить себе истину и ее отношение к сознанию<sup>2</sup>. Эта форма возникает лишь там, где сознание становится над бытием и единство бытия превращается в единство сознания\*.

На почве философского монологизма невозможно существенное взаимодействие сознаний, а поэтому невозможен существенный диалог. В сущности, идеализм знает лишь один вид познавательного взаимодействия между сознаниями: на-учение знающим и обладающим истиной незнающего и ошибающегося, то есть взаимоотношение учителя и ученика, и, следовательно, только педагогический диалог \*\*.

Монологическое восприятие сознания господствует и в других сферах идеологического творчества. Повсюду все значимое и ценное сосредоточивается вокруг одного центра — носителя. Всякое идеологическое творчество мыслится и воспринимается как возможное выражение одного сознания, одного духа. Даже там, где дело идет о коллективе, о многообразии творящих сил, единство все иллюстрируется образом одного сознания: духа нации, духа народа, духа истории и т. п. Все значимое можно собрать в одном сознании

---

\* В настоящее время и на почве самого идеализма начинается принципиальная критика монологизма как специфически неокантианской формы идеализма. В особенности следует указать работы Max Scheler(a) «Das Wesen der Sympathie» (1923) и «Die formale Ethik und mathematische Wertethik» (1921).

\*\* Идеализм Платона не чисто монологистичен. Чистым монологистом он становится лишь в неокантианской интерпретации. Платоновский диалог также и не педагогического типа, хотя монологизм и силен в нем.

и подчинить единому акценту; то же, что не поддается такому сведению, случайно и несущественно. Укреплению монологического принципа и его проникновению во все сферы идеологической жизни в новое время содействовал европейский рационализм с его культом единого и единственного разума и особенно эпоха Просвещения, когда формировались основные жанровые формы европейской художественной прозы. Весь европейский утопизм также зиждется на этом монологическом принципе. Таков утопический социализм с его верой во всесильные убеждения. Представителями всякого смыслового единства повсюду становится одно сознание и одна точка зрения.

Эта вера в самодостаточность одного сознания во всех сферах идеологической жизни не есть теория, созданная тем или другим мыслителем, нет — это глубокая структурная особенность идеологического творчества нового времени, определяющая все его внешние и внутренние формы. Нас здесь могут интересовать лишь проявления этой особенности в литературном творчестве.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ПРИЛОЖЕНИЮ

---

### Из работы «К философии поступка»

<sup>1</sup> Содержание мысли, высказывания, идеи само по себе, согласно Бахтину, отражает только себя, но не самого мыслящего, автора высказывания, высказывающегося и творящего «участно», изнутри «конкретной историчности». Ср.: «Человеческая мысль никогда не отражает только бытие объекта, который она стремится познать, но вместе с ним отражает и бытие познающего субъекта, его конкретное общественное бытие. Мысль — это двойное зеркало, и обе стороны его могут быть и должны быть ясными и незатуманенными». — Волошинов В. Н. Фрейдизм. — С. 40.

<sup>2</sup> И. Кант (1724—1804), основоположник классического немецкого идеализма, центрировал все возможные смыслы и ценности вокруг идей конкретной, практически поступающей личности, «практического разума». Поэтому диалог с Кантом, философским центром европейского Просвещения, означал для Бахтина конкретизацию христиански-гуманистической традиции за пределами абстрактного «теоретизма» и пресловутого «формализма» классического ра-

зума Нового времени. От «коперниканского деяния Канта» — прямой (хотя и не простой) путь к идеи «коперниковского переворота» Достоевского в художественном и, шире, речевом мышлении. В западной философии XX в. аналогичную борьбу с кантовским формализмом «за» Канта и гуманистическую традицию видим, с одной стороны, у основателя современной философской антропологии немецкого философа Макса Шелера (1874—1928), что отметил и сам Бахтин в первом издании книги о Достоевском (см. приложение. С. 53); с другой — у основателя современной философской герменевтики немецкого же философа Х.-Г. Гадамера (род. 1900). См.: Гадамер Х. Г. Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988.

<sup>3</sup> Идеи «временности действительной историчности», «конкретной историчности» и т. п. в западном контексте воспринимаются в связи с книгой крупнейшего немецкого философа XX в. Мартина Хайдеггера (1889—1976) «Бытие и время» (1926). При этом, однако, как советские, так и зарубежные интерпретаторы отмечают (помимо небольшого временного опережения) принципиальную объективность бахтинского анализа «участного мышления» по сравнению с хайдеггеровской «экзистенциальной аналитикой» *Dasein* (буквально — «тут-бытие» — коррелят бахтинской «односторонней причастности»). Ср.: «Для Бахтина акт понимания феноменального мира ведет не внутрь, к узрению онтологической структуры собственного «Я», а принципиально вовне... Познание несет с собою непосредственный этический императив, ибо я нахожу себя не просто — «в-мире», — как считает Хайдеггер, — а в единственном месте этого мира, где, по определению, никто другой не может существовать». — *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges / Eds. G. S. Morson and C. Emerson. — Evanston (III.) — 1989. — P. 120.*

<sup>4</sup> Инкарнация, воплощение — основной принцип мировоззрения Бахтина; ему и соответствует термин «поступок». Как подчеркивают американские интерпретаторы (М. Холквист и К. Кларк, К. Эмерсон), все основные идеи Бахтина — это тоже воплощение, своего рода перевод в сферу гуманитарного познания идеи «кеносиса», конкретизации присутствия христианского откровения в живом образе Христа. Ср.: «Для Бахтина, как и для Достоевского, каким его прочитал Бахтин, идеальное отношение между личностью и авторитетом воплощено в Христе. Он — идеальный другой, высшее воплощение той истины, что тот, кто создал нас, также и спасает, — факт, который должен быть понят совершенно независимо от вопросов религиозной веры. Христос — символ необходимости воплощения. Абстрактное познание и претензии на абсолютный, единственный авторитет не способны воплощать ценности; только воззрение, конкретизованное по времени и месту, считает Бахтин, может создать душу другого и активно взаимодействовать с нею... Бахтин, таким образом, переворачивает традиционную идею, лежащую в основе чуда воскресения. Он подчеркивает нераздельность

тела и души не потому, что тело имеет душу, а потому, что души должны иметь тела; его религия — не столько воскресения, сколько воплощения». — См.: Emerson C. The Tolstoy Connection in Bakhtin. — In: Relthinking Bakhtin / Ed. by G. S. Morson and C. Emerson. Evanston (Ill.) — 1989. — P. 157.

<sup>5</sup> Освальд Шпенглер (1880—1936) — немецкий философ, представитель философии жизни, автор знаменитой книги «Закат Европы» (1918—1922) (Русский перевод 1-го тома: 1923). Превратил теорию истории («морфологию») в откровенное развенчание буржуазного гуманизма и «европоцентризма». Т. Манн назвал О. Шпенглера «пораженцем рода человеческого».

### Из книги «Автор и герой в эстетической деятельности»

<sup>1</sup> Бахтин хочет сказать, что личность для себя незавершена. нельзя быть в строгом смысле автором себя самого, ибо невозможна стать трансгредиентным (вненаходимым) себе, другим для себя. В противном случае неизбежна подмена себя другим — «снабжением эстетизма». Термин «трансгредиентный» (т. е. внеположный внутреннему содержанию) взят из «Общей эстетики» И. Кона (см. Медведев П. Н. Формальный метод в литературоведении. — Л., 1928. — С. 64).

### Из книги «Проблемы творчества Достоевского» (1929)

<sup>1</sup> Эта мысль кажется «немыслимой» и как бы самопротиворечивой лишь на почве «гносеологии всей философской культуры XIX и XX веков». «Образ человека», по Бахтину, изначально диалогичен, т. е. реальность «другого» (героя) удержана в образе независимо от «теоретического» («гносеологического») отношения к нему автора. Ср. в поздних записях: «Чистое отрицание не может породить образа. В образе (даже самом отрицательном) всегда есть момент положительный (любви — любования)». — Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 360.

<sup>2</sup> То есть герой Достоевского — современный человек — не может и не должен ни замыкаться в своем «я» (оно не имеет единого для данного общества «авторства»), ни подменять это свое «я» действительным или только возможным «царством кесаря», «снабжением эстетизма» (ибо личность, при всех условиях, не только «нераздельна», но и «неслияна»). В этом, по-кантовски выражаясь, категорический императив личности, или постулат (от лат. *postulatum* — требование).

## СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

---

«Жанры речи», в смысле Бахтина, — это формы речевого мышления и взаимодействия людей, социально обусловленные, но индивидуально реализуемые в данной исторической ситуации общения. Речевой жанр — социокультурная почва общения. См.: Бахтин М. М. Проблема речевых жанров. — В кн.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — С. 237—280.

Онтология — философское учение о бытии.

Неокантианство — одно из ведущих направлений в западной философии конца XIX — начала XX в., продолжавшее традиции немецкой классической философии.

Романтизм — духовно-историческое движение конца XVIII — первой половины XIX в., противопоставившее «нормативной» идеологии и эстетике (классицизма) идею органической индивидуальности, концепцию внутреннего человека.

«Первая философия» — термин Аристотеля, обозначающий онтологическое обоснование и оправдание философии вне ее самой, из «сущего», в свете которого мышление «присущее» бытию.

Солипсизм (от лат. *solus* — только один и *ipse* — сам) — крайний индивидуализм и субъективизм.

Структурализм — движение в гуманитарных науках, пик которого приходится на 50—60-е гг. нашего столетия. Структурализм в теории стремился к выявлению неосознанных безличных «структур» в предмете гуманитарного познания, а на практике был выражением и личности, и сознания, не принимающих именно безличные, идеологизированные нормативы в культуре XX в.

Трансцендентный (от лат. *transcendens* — выходящий за пределы) — лежащий за пределами опыта, недоступный опытному познанию.

Философская антропология — направление в западной (первично немецкой) философии XX в., изучающее место и судьбу человека в космосе, человеческую уникальность в мире природы.

## ЛИТЕРАТУРА

---

1. Иванов Вяч. Всеволод. Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Учен. зап. Тартг. гос. ун-та. — Вып. 308 (Труды по знаковым системам. — Т. 6. — Тарту, 1973. — С. 5—41).
2. Аверинцев С. Личность и талант ученого // Литературное обозрение. — 1976. — № 10. — С. 58—61.
3. Гаспаров М. Л. М. М. Бахтин в русской культуре XX века // Вторичные моделирующие системы. — Тарту, 1979. — С. 111—114.
4. Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. — Саранск, 1985.
5. Аверинцев С. С. Михаил Бахтин: ретроспектива и перспектива // Дружба народов. — 1986. — № 3. — С. 256—259.
1. Ivanov V., Kristeva J. et al. *Michail Bakhtin* / a cura di A. Ponzi. — Bari, 1977.
2. The Work of Mikhail Bakhtin // The University of Ottawa Quarterly. — Vol. 53. — No. 1. — Ottawa, 1983.
3. Тодоров Тз. *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique*. — Р. 1981.
4. Katharina Klark and Michael Holquist. *Mikhail Bakhtin*. — Cambridge (Mass), 1984.
5. Roman und Gesellschaft: Internationales—Michail—Bachtin—Colloquium. — Jena, 1984.
6. Bakhtin: Teorico del dialogo / a cura di F. Corona. — Milano, 1986.
7. Patterson D. Literature and Spirit: Essays on Bakhtin and His Contemporaries. — Frankfort, 1988.
8. Rethinking Bakhtin / Ed. by G. S. Morson and C. Emerson. — Evanston (Ill.), 1989.

## Библиография

1. Михаил Михайлович Бахтин: Библиографический указатель. — Саранск: МГУ им. Н. П. Огарева, 1989.
2. Le Bulletin Bakhtine. The Bakhtin newsletter. — Ottawa. — № 1 (1983). — № 2 (1986).

### БАНК ИДЕЙ

---

#### «Если бы я был редактором серии «Философия и жизнь»

По этой тематике Банка мы получили «идей» из г. Могилева от Н. Т. Башаримова, из г. Витебска от Л. А. Поляковского и из г. Краснодара от Е. В. Порфириева.

Н. Т. Башаримов и Л. А. Поляковский для улучшения качества нашего издания предлагают опубликовать «требования к авторам». Причем сами «требования к авторам» должны стать объектом читательской дискуссии.

Какие же при этом предлагаются требования к авторам?

Работы должны быть построены в форме дискуссии. Тему дискуссии и вопросы к ней предполагается опубликовать заранее. Сама же работа должна быть обобщенным результатом дискуссии (с обязательным анализом наиболее интересных соображений участников дискуссии). Если работа вызвала оживленный отклик читателей, то автор и редакция должны вновь вернуться к освещению ее различных аспектов и обобщению результатов обсуждения. Таким образом, дискуссии станут как бы «всеноародными научными исследованиями».

Второе требование: работы должны по возможности отражать неожиданные, остро дискуссионные, ранее не обсуждавшиеся проблемы философии или философские аспекты бытия. При этом под рубрикой «Дискуссионные проблемы философии» могут публиковаться и взгляды, радикально отличающиеся от «официальной» науки.

Третье требование. В приложениях к своим работам авторы (по возможности) могли бы помещать материал под рубриками: «Занимательные проблемы философии», «Новейшие философские открытия», «Загадки современной философии» и т. п. Конечно, не каждый философ способен найти

материал для такой рубрики. Однако она будет дополнительным критерием публикаций.

Четвертое требование: работа не должна приводить читателя к пессимистической оценке анализируемых проблем. Это, как они считают, самое трудное требование. В случае если автор не в силах предложить оптимистическое решение, то он может обратиться к читателям с просьбой предлагать свои решения.

Число таких эвристических требований можно продолжить после обсуждения с читателями.

Кроме того, Л. А. Поляковский и Н. Т. Башаримов предлагаю ввести институт общественных редакторов. К таким они относят лиц, избранных редактором для помощи ему в работе над той или иной постоянной темой или рубрикой. При этом есть смысл организовать конкурс на эту «должность», поскольку такой «редактор» должен глубоко разбираться в определенной теме (или рубрике), быть в состоянии максимально удовлетворять широкую аудиторию читателей, обладать способностью выбирать наиболее интересные темы для обсуждения в брошюрах.

В письме подчеркивается, что введение в работу серии неформальных общественных редакторов будет способствовать демократизации работы издательства, позволит расширить сферу подготовки редакторов.

При этом считается, что наиболее целесообразно подбирать общественных редакторов для Банка философских идей. Помимо того, что редактор должен быть компетентен в определенной сфере, он еще должен мыслить нетривиально, чтобы суметь отсортировать из множества поступающих идей наиболее ценные, самые оригинальные, эвристичные.

Н. Т. Башаримов и Л. А. Поляковский высказывают свои соображения о путях развития нашего Банка философских идей. Так, на первом этапе начиная с 1990 г. можно опубликовать ряд идей по трем предложенными редакцией темам (см. брошюру серии «Философия». 1989. — № 6. — С. 62). Затем ввести в практику обсуждение читателями предложенных идей с публикацией наиболее интересных отзывов на идеи. На следующем этапе работы Банка предлагаются организовывать конференции авторов идей Банка по наиболее интенсивно и плодотворно обсуждаемым темам.

Вероятно, в процессе работы Банка количество обсуж-

даемых в нем тем будет возрастать. Например, возможны такие темы: «Проблема индивидуального бессмертия», «О сверх-социальном», «Неисчерпаемость форм жизни и разума», «Экстрасенсорика как проявление неисчерпаемости свойств живого».

Е. В. Порфириев предлагает начать формирование брошюры по материалам рубрики Банка философских идей «Проблемы поиска внеземных цивилизаций».

На обсуждение читателей выносятся следующие темы:

1. Пути построения иоосферного общества и проблема внеземных цивилизаций.
2. Единая космическая мета наука и духовно-нравственная перестройка в мышлении.
3. Бесконечность материального мира и неисчерпаемость форм разума.

Автор письма выносит на суд читателей и свои концептуальные разработки вышеуказанных тем. Так, по первой теме он выдвигает идею о необходимости разработки проблемы создания на Земле «единой нации — Человечество — и как следствие создание единого космопланетарного Человеческого Разума, основанного на принципах космической этики, космической философии. Только при таких условиях возможен массовый энергоинформационный (двусторонний) контакт с космическим разумом».

Евгений Викторович считает, что при освещении второй темы важно показать, что перестройка в мышлении должна в первую очередь изменить (и углубить, и расширить) наше сознание, духовно-нравственную сферу человеческой деятельности. Это обязательно приведет к качественно иному уровню восприятия окружающей реальности. «Люди, достигшие космического, глобального осознания мира, способны мыслить глобальными категориями, познать мир в целом. То есть разрабатывать неантропоцентрические модели мироздания». В то же время, как отмечает автор письма в редакцию, если учитывать эзетерические знания и допускать существование внеземного разума, то нельзя не принимать во внимание иные способы отражения, восприятия мира.

В результате сопоставления разных моделей (картин) мироздания, качественно различных форм разума между собой мы будем иметь возможность выделить «онтологически чистые» явления, свойства материального мира (инвариан-

ты), присущие ему, как таковому. Это (по мнению Е. В. Порфириева) под силу лишь единой космической метаауке, универсальной для любой формы разума. Человеческому же сознанию, как и любому другому иносознанию, познающему мир индивидуально, а не коллективно, познать мир абсолютно объективно, целостно, многогранно не удастся. Следовательно, изучая проблему внеземного разума, мы должны его искать не только чисто техническими методами, но и посредством развития космической философии, науки об энергоинформационных процессах в природе, «контактологии». «Настало время понять, что познать мир в целом (а это основное предназначение, цель существования человека) невозможно одними естественнонаучными методами, невозможно изучать отдельно материю или сознание, а нужно изучать онтолого-гносеологически объективную реальность. И разделение это возможно лишь в узких гносеологических рамках. Исходя из этого, можно сделать очень интересные выводы в свете основного вопроса философии.

Тема третья, продолжает Е. В. Порфириев, вероятно, должна раскрыть проблему многообразия форм разума во Вселенной, существование разума на всех уровнях материи, т. е. иерархии разума, которая однозначно следует из признания атрибутивности разума, его качественной неисчерпаемости.

«Убедительно прошу Вас, — обращается к редактору серии Е. В. Порфириев, — принять какую-либо из вышеперечисленных тем, а возможно, и синтезировать их. Я готов принять участие в формировании этой брошюры («круглого стола»), могу отобрать статьи, предварительно отрецензировать. Можно посвятить этой проблематике и часть брошюры».

**Уважаемые читатели!** К сожалению, место, оставшееся в этом номере для нашего Банка, не позволяет высказать соображения редакции по поводу вышеприведенных предложений. Оставим это до одного из следующих номеров серии.

## Силлогизмы нашего читателя

Подписчик серии «Философия и жизнь», музыкант Владимир Александрович Стариченко принес в редакцию свою книгу «Лабиринт самоосознания» (Минск, Наука и техника, 1989) и предложил познакомить читателей БФИ со своими раздумьями.

Предлагаю Вашему вниманию отрывок из этого издания, который в определенной мере перекликается с содержанием основной части нашей брошюры.

6. Мысленно перевоплощаясь в участника всевозможных вероятностных событий, критически анализируя, осмысливая свои духовные метаморфозы, я, вследствие этого, обогащаюсь в большей или меньшей мере пониманием сущности умозрительно рассматриваемых явлений бытия.

7. Благодаря целенаправленным усилиям воображения и критического осмысления продуцируемых впечатлений возможно заблаговременно «увидеть» нецелесообразность или, наоборот, предпочтительность того или иного запланированного деяния.

8. Свое недостаточное воображение любопытствующий человек пытается компенсировать внешней сущностью, ибо познавать жизнь ему приходится исключительно эмпирическим путем.

9. Воображение — способность умозрительной реализации духовных усилий.

10. Кто умозрительно обогатился пониманием разнообразных жизненных благ настолько, что уже не нуждается во многих из них, тот более богат, чем тот, кто обременен реальным обладанием этими благами.

11. Духовное совершенствование человека становится наиболее эффективным именно благодаря его собственным интеллектуально-духовным усилиям, изысканиям, достижениям.

12. Суэтная интенсивность внешнесобытийной жизни человека, устремленного к самоусовершенствованию, не должна преобладать над интенсивностью его интеллектуально-умозрительной самореализации.

Рубрику ведет редактор серии  
«Философия и жизнь»  
Л. К. Кравцова

## СОДЕРЖАНИЕ

---

Вместо введения . . . . .	3
Пророк в своем отечестве . . . . .	5
Идея ответственности . . . . .	12
Теоретизм и его «другой» . . . . .	14
Я и Другой. Архитектоника поступка . . . . .	18
«Образ человека» и проблема автора . . . . .	21
Достоевский . . . . .	26
Вместо заключения . . . . .	27
Примечания . . . . .	28
Приложение . . . . .	31
Из работы «К философии поступка» . . . . .	32
Из книги «Автор и герой в эстетической деятельности» . . . . .	45
Проблемы творчества Достоевского (1929) . . . . .	49
Примечания к приложению . . . . .	54
Словарь терминов . . . . .	57
Литература . . . . .	58
Редакционное приложение. Банк идей . . . . .	59

Научно-популярное издание

**Виталий Львович МАХЛИН**

**МИХАИЛ БАХТИН: ФИЛОСОФИЯ ПОСТУПКА**

Гл. отраслевой редактор Ю. Н. Медведев

Редактор Л. К. Кравцова

Мл. редактор С. А. Рубан

Техн. редактор О. А. Найденова

Корректор Л. В. Иванова

**ИБ № 10956**

Сдано в набор 11.03.90. Подписано к печати 25.05.90. Формат бумаги 70×108<sup>1/32</sup>. Бумага тип. № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 2,80. Усл. кр.-отт. 2,98. Уч.-изд. л. 3,47. Тираж 29 557 экз. Заказ 472. Цена 15 коп. Издательство «Знание». 101835, ГСП, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Индекс заказа 901006. Типография Всесоюзного общества «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.



Дорогой читатель!

Брошюры этой серии в розничную продажу не поступают, поэтому своевременно оформляйте подписку.

Подписка на брошюры издательства «Знание» ежеквартальная, принимается в любом отделении «Союзпечати».

Напоминаем Вам, что сведения о подписке Вы можете найти в «Каталоге советских газет и журналов» в разделе «Центральные журналы», рубрика «Брошюры издательства «Знание»

# ЗНАНИЕ

Цена подписки  
на год  
1 руб. 80 коп.



Издательство  
«Знание»

Наш адрес:  
СССР,  
Москва,  
Центр,  
проезд Серова, 4